

Е.С. Новик

Миф и ритуал народов Сибири



Российский
государственный гуманитарный
университет

*Центр
типологии и семиотики
фольклора*







Традиция—текст—фольклор
типология и семиотика

Ответственный редактор серии
С.Ю. Неклюдов

Е.С. Новик

Миф и ритуал народов Сибири

Избранные статьи

Москва 2019

Содержание

С.Ю. Неклюдов, О.Б. Христофорова

Работы и дни Елены Сергеевны Новик

(1941–2014) 9

Статьи

Поэтика шаманских легенд (к вопросу
о соотношении обряда и фольклора) 21

Маньчжурское сказание «Предание
о Нишанской шаманке» в сопоставлении
с обрядовым фольклором Сибири 31

Структура шаманских действий
(к статье Д.К. Зеленина
«Идеология сибирского шаманства») 41

К типологии жанров несказочной прозы Сибири
и Дальнего Востока 52

Структура сказочного трюка 67

Архаические верования в свете
межличностной коммуникации 85

Вербальный компонент промысловых обрядов
(на материале сибирских традиций) 153

Прагматический аспект магических обрядов 178

«Вещь-знак» и «вещь-жест»: к семиотической
интерпретации фетишей 194

Магическая функция фольклорных нарративов
в традиционной культуре народов Сибири:
прагматическая структура и перлокутивный
эффект повествовательного текста 216

Семиотические функции голоса в фольклоре
и верованиях народов Сибири 228

Представления об индивиде в традиционных
культурах Сибири 254

Иноговорение в песнопениях сибирских шаманов	267
Жанровое пространство фольклора айнов	290
Способы засвидетельствования и типы повествователя в архаическом фольклоре народов Сибири	307
Этика фольклорного исполнительства: цензура и автоцензура в архаических традициях Сибири	330
Приложение	
«Свой» медведь в быту и мифо-ритуальных традициях народов Сибири (материалы к статье). <i>Текст подгот. О.Б. Христофорова, Н.В. Петров, С.С. Макаров</i>	369
Список научных трудов Е.С Новик. <i>Текст подгот. О.Б. Христофоровой</i>	437

УДК 398
ББК 82
Н 73

Ответственный редактор *О.Б. Христофорова*
Составитель *С.С. Макаров*

ISBN 978-5-7281-2530-3

© Новик Е.С. (наследники), 2019
© Макаров С.С. составление, 2019
© Неклюдов С.Ю., Христофорова О.Б.,
вступительная статья, 2019
© Российский государственный
гуманитарный университет, 2019

Работы и дни Елены Сергеевны Новик (1941–2014)

Елена Сергеевна Новик, одна из ярких представителей московско-тартуской семиотической школы, исследователь шаманизма и крупный специалист по фольклорным и обрядовым традициям народов Сибири, родилась в 1941 г. в г. Омске, в эвакуации. После войны ее семья вернулась в Москву. В 1965 г. она окончила филологический факультет МГУ им. М.В. Ломоносова, где писала дипломную работу по фольклористике под руководством В.М. Мелетинского. Несмотря на то что путь в аспирантуру, как и официальная научная карьера, для Елены Сергеевны были маловероятны, она тем не менее была включена в «нелегальную» научную жизнь. Так, с 1968 г. она участвовала в Летних школах по семиотике, организуемых в Тарту Ю.М. Лотманом; с 1966 и затем многие годы Елена Сергеевна была постоянной участницей домашнего семинара Елены Моисеевичи Мелетинского: еженедельно по средам он собирал у себя дома учеников, где вместе с ними занимался научными исследованиями (попытка перенести семинар в стены ИМЛИ в 1970 г. закончилась неудачей: организовать семинар помешал Р.М. Самарин, тогдашний руководитель отдела истории зарубежной литературы, где работал В.М. Мелетинский, несмотря на согласие директора института Б.Л. Сучкова). По результатам работы в семинаре были написаны первые научные статьи Е.С. Новик по структурному описанию и системе персонажей волшебной сказки, в том числе в соавторстве с В.М. Мелетинским, С.Ю. Неклюдовым и Д.М. Сегалом. Эти статьи получили в 1971 г. международ-

ную премию Питре за лучшую работу по фольклористике и были переведены на несколько языков¹.

В это же время, с 1969 г., Е.С. Новик была редактором в издательстве «Искусство», где работала с книгами по фольклору, этнографии, семиотике. Во многом благодаря самоотверженным усилиям Елены Сергеевны увидели тогда свет монографии «Поэтика композиции» Б.А. Успенского (1970), «Вопросы теории народного искусства» П.Г. Богатырева (1971), «Категории средневековой культуры» А.Я. Гуревича (1972). В 1974 г. во время очередного разгрома «крамольной» редакции литературы по эстетике Е.С. Новик уволили из издательства «Искусство» по политико-идеологическим мотивам. Лишь с большим трудом ей удалось тогда устроиться во Всесоюзную фольклорную комиссию Союза композиторов СССР², где она проработала до 1989 г. Эта деятельность дала Елене Сергеевне возможность теснее, «вживую» соприкоснуться с носителями фольклора: музыкантами, сказителями, шаманами (и в фольклорно-этнографических экспедициях³, и при организации их выступлений в Москве), что отразилось и на ее научных работах.

¹ Мелетинский Е.М., Неклюдов С.Ю., Новик Е.С., Сегал Д.М. Проблемы структурного описания волшебной сказки // Труды по знаковым системам. [Вып.] IV. Тарту: [б. и.], 1969. С. 86–135 (Ученые записки Тартуского гос. ун-та. № 236). Они же. Еще раз к проблеме структурного описания волшебной сказки // Труды по знаковым системам. [Вып.] V. Тарту: [б. и.], 1971. С. 63–91 (Ученые записки Тартуского гос. ун-та. № 284). Переводы: Problems of the Structural Analysis of Fairytales / Texts by Meletinsky, Nekludov, Novik, and Segal with Tests of the Approach by Jilek and Jilek-Aall, Reid, and Layton; Introduced and ed. P. Maranda // Soviet Structural Folkloristics. Vol. 1. The Hague; Paris: Mouton, 1974. P. 73–138; La struttura della fiaba. Palermo: Sellerio editore, 1977; Probleme der strukturalen Beschreibung des Zaubermärchens / E.M. Meletinskij, S.Ju. Nekljudov, E.S. Novik, D.M. Segal // Semiotica Sovietica 1: Sowijetische Arbeiten der Moskauer und Tartuer Schule zu sekundären modellbildenden Zeichensystemen (1962–1973) / Hrsg. u. eingel. von K. Eimermacher. Aachen: Rader-Verlag, 1986. S. 199–284 (Aachener Studien zur Semiotik und Kommunikationsforschung. Bd. 5.1; Noch einmal zur Problem der strukturalen Beschreibung des Zaubermärchens // Ibid. S. 285–317; Problemes de la description structurale du conte merveilleux / Meletinsky E., Neklioudov S., Novik E., Segal D. // Travaux de sémiotique narrative /

Следует сказать, что Е.С. Новик к тому времени уже обращалась к исследованию шаманской традиции народов Сибири, используя свой опыт структурного анализа устных повествовательных текстов, прежде всего их «ролевой» модели (лишь намеченной В.Я. Проппом в его «Морфологии сказки»)⁴. В последующие годы, используя в том числе материалы, собранные во время поездок в Сибирь, она продолжила изучение шаманизма как мифо-ритуальной системы. Кандидатская диссертация на тему «Типология и функции шаманского обряда (на материале сибирских традиций)», которую Елена Сергеевна защитила в Ленинграде в

Ed. J. Letourneau. Quebec: Célat, 1992. P. 1–56 (Universite Laval. Rapports et Mémoires de recherches du Célat. № 21); Encore une fois sur le probleme de la description structurale du conte merveilleux // Ibid. P. 57–82.

Уже позже эти статьи были опубликованы в России в виде отдельной книги: *Мелетинский Е.М., Неклюдов С.Ю., Новик Е.С., Сегал Д.М.* Структура волшебной сказки. М.: РГГУ, 2001. Туда вошли и другие статьи, в частности: Новик Е.С. Система персонажей русской волшебной сказки (впервые опубликованная в сборнике: Типологические исследования по фольклору: Сб. статей памяти Владимира Яковлевича Проппа (1895–1970) / Сост. и ред. С.Ю. Неклюдов, Е.М. Мелетинский. М.: Наука, 1975. С. 214–246). В 2014 г. эта книга вышла в переводе на португальский язык: *A estrutura do conto de magia: ensaio sobre mito e conto de magia / E.M. Meletinski, S.I. Nekliudov, E.S. Novik, D.M. Segal, A.V. R  faeva, E.G. Rakhimova, A.S. Arkhipova; tradu  ao A.F. Bernardini (Org.) [et al.]. Florian  polis: Ed. da UFSC, 2014. P. 15–148.*

² Образована в 1972 г. как Всесоюзная комиссия по народному музыкальному творчеству (ВКНМТ), впоследствии «прижилось» название «Фольклорная комиссия». О ее деятельности см. материалы, вышедшие в 2012 г., к 40-летию этой организации: Алексеев Э., Новик Е. Всесоюзная фольклорная... [Электронная публикация] URL: sakhaopenworld.org/alekseyev/document4.html

³ Е.С. Новик участвовала в нескольких экспедициях, связанных со сбором аудио- и видеоматериалов по фольклору и обрядам народов Сибири: в Якутию (1977, 1980), на Чукотку (1981, 1983, 1986), в Хабаровский и Приморский край (1984).

⁴ Первые ее работы на эту тему: *Новик Е.С.* Камлания шамана как драматизированное описание вселенной // Сборник статей по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1973. С. 20–25; *Она же.* Структура шаманских действий // Проблемы славянской этнографии (к столетию со дня рождения чл.-кор. АН СССР Д.К. Зеленина). Л., 1979. С. 204–212.

1984 г., была опубликована в том же году в виде книги и стала (и остается до сих пор) программной работой в области изучения шаманизма и в целом – обрядового фольклора⁵.

Во время работы в Фольклорной комиссии Е.С. Новик внештатно трудилась научным редактором в издательстве «Наука». Под ее редакцией в 1985 г. вышел перевод «Структурной антропологии» К. Леви-Строса и ряд других важных изданий.

Лишь в разгар «перестройки» научная работа Е.С. Новик приобрела официальный статус: в 1989 г., уже известным ученым, она по приглашению Ю.Б. Симченко пришла работать в Институт этнографии АН СССР, а в 1992 г. стала сотрудником Российского государственного гуманитарного университета (вначале Института высших гуманитарных исследований, а с 2004 г. – Центра типологии и семиотики фольклора), где продолжила свои изыскания в области структурно-семиотического изучения текстов устной культуры. В 1996 г. Е.С. Новик защитила докторскую диссертацию на эту тему⁶, переиздала, дополнив, свою монографию⁷, написала ряд статей.

В Центре типологии и семиотики фольклора РГГУ Елена Сергеевна занималась и научной, и преподавательской деятельностью. Она читала курсы «Сравнительная мифология» и «Обряд и текст» для магистрантов, обучающихся по направлению «Фольклористика и мифология». Под ее руководством были защищены несколько кандидатских и докторских диссертаций по фольклору и этнографии народов Сибири.

⁵ Новик Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур. М.: Наука, 1984. Пер. на нем. (1989), англ. (1989–1990), польск. (1993) яз.

⁶ Новик Е.С. Фольклор–обряд–верования: Опыт структурно-семиотического изучения текстов устной культуры. Дисс. в форме научного доклада на соискание ученой степени доктора филологических наук. М., 1996.

⁷ Новик Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур. Изд. 2-е, испр. и доп. М.: Восточная литература, 2004.

Уже работая в РГГУ, Елена Сергеевна продолжала отдавать много времени и сил научному книгоизданию. В 1990-е–2000-е гг. под ее редакцией вышли избранные труды Е.М. Мелетинского и П.Г. Богатырева, мифы и сказки народов Западной Сибири⁸. Многие годы Елена Сергеевна сотрудничала с издательством «Восточная литература», входила в редколлегию серий «Исследования по фольклору и мифологии Востока» и «Сказки и мифы народов Востока».

Одно из масштабных дел, которым Е.С. Новик занималась в последние годы, – работа над мультимедийным проектом «Мифологическая проза малых народов Сибири и Дальнего Востока». Проект по созданию электронного фольклорного архива включал в себя сканирование текстов из мало-доступных публикаций, кодирование их по источникам, жанровую дистрибуцию, подготовку комментариев, глоссариев и иллюстраций. Полученные материалы размещены в сети Интернет (URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/novik/index.htm>). Е.С. Новик принимала участие и в других мультимедийных проектах: подготовке интерактивной лекции «Визуальные образы мира в сибирском шаманизме» (совместно с О.Б. Христофоровой) для дистанционного учебного курса «Введение в визуальную антропологию: Пространственные модели традиционных культур» (М.: РГГУ, 2004, URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/visual/Antropology/Html/Antropol/>); адаптации нескольких своих статей для мультимедийной хрестоматии по фольклористике, опубликованной на CD «Фольклор и фольклористика: современная научная парадигма и образовательные технологии» (СПб.: Пропповский центр СПбГУ, 2003).

Нужно отметить и еще одну важную сторону деятельности Елены Сергеевны. Работая в Фольклорной комиссии,

⁸ Мелетинский Е.М. Избранные статьи. Воспоминания / Отв. ред. Е.С. Новик. М.: РГГУ, 1998; Богатырев П.Г. Народная культура славян / Сост. Е.С. Новик, Б.С. Долгин; под общ. ред. Е.С. Новик. М.: О.Г.И., 2001; Мифы, предания, сказки хантов и манси / Сост., предисл. и примеч. Н.В. Лукиной; под общ. ред. Е.С. Новик. М.: Наука, 1990; Мифы, предания, сказки кетов / Сост., предисл., коммент., глосс. Е.А. Алексеенко; под общ. ред. Е.С. Новик. М.: Восточная литература, 2001 и др.

она была ответственной за созданное ею же самой направление «Фольклор на экране», в рамках которого организовывались съемки исполнителей фольклора, проводились фестивали, создавался киноархив фольклорных материалов. Эта деятельность способствовала формированию в нашей стране визуальной антропологии – хорошо известного в мировой антропологии направления, находящегося на стыке науки и искусства. Впоследствии Е.С. Новик стояла у истоков Международного кинофестиваля по визуальной антропологии в г. Пярну (Эстония), была членом оргкомитета этого фестиваля с 1987 по 1993 гг. С 1989 по 1995 гг. она была членом Комиссии по визуальной антропологии Международного союза антропологии и этнологии (Commission on Visual Anthropology, International Union of Anthropological and Ethnological Sciences), Монреаль, Канада. Была членом жюри I и II Российского фестиваля антропологических фильмов в Салехарде (1998 и 2000), постоянной участницей Московского международного фестиваля по визуальной антропологии (2004–2014) и Международного семинара по визуальной антропологии, который с 1993 г. по 2012 г. проводился на базе Института Наследия им. Д.С. Лихачева.

Еще будучи сотрудником Фольклорной комиссии, Е.С. Новик в сотрудничестве с кинодокументалистом Андрисом Слапинышем и этномузыкологом Эдуардом Алексеевым работала над этнографическим фильмом «Времена сновидений» о шаманских традициях народов Сибири и Дальнего Востока. Съемки проходили в 1980–1986 гг. в ходе экспедиций Фольклорной комиссии в Якутию, на Чукотку, в Хабаровский и Приморский край. В те годы еще жива была память о запрете шаманства и репрессиях советской эпохи, но знакомство Елены Сергеевны с шаманами, ставшими героями фильма, ее доброжелательные с ними отношения сделали съемки возможными. Андрис Слапиныш, оператор и режиссер фильма, готовил две монтажные версии: краткую черно-белую и более полную цветную, но фильм так и остался незаконченным: в 1991 г. Андрис погиб на баррикадах в Риге. Картина доделывалась в 1994–1996 гг. – тогда был подготовлен закадровый текст, написанный Е.С. Новик (и адаптирован-

ный сю для кино вместе с Л.Н. Кутузовой) и прочитанный Э.Е. Алексеевым⁹.

Е.С. Новик – ученица Е.М. Мелетинского, ее следует также считать последовательницей двух других замечательных отечественных ученых: П.Г. Богатырева и В.Я. Проппа. В работах Елены Сергеевны можно обнаружить синтез характерных для них и взаимно дополняющих друг друга методов, которые отнюдь не выглядят у нее простой суммой заимствованных приемов или церемониальной демонстрацией уважения к учителям и предшественникам. Здесь мы имеем дело именно с творческим развитием концепций современной гуманитарной науки, с развитием в полном смысле этого слова актуальным.

В трудах Е.С. Новик отразился опыт исследователя,двигающегося в значительной мере по нехоженным территориям. Однако эти поиски всегда и с завидной последовательностью направлялись единым вектором научных интересов, которые постепенно все более и более концентрировались на решении узловых вопросов современной фольклористики и культурной антропологии. Этот вектор следует определить как универсальную типологию повествовательных и обрядовых традиций. Е.С. Новик удавалось не просто рассмотреть вместе эти две важнейшие части народной культуры, ранее в отечественной науке изучавшиеся, как правило, отдельно и в рамках разных научных дисциплин (фольклористики и этнографии), но также проанализировать «вербальные» и «обрядовые» тексты как две взаимосвязанные манифестации единой устной традиции, порожденные идентичными механизмами.

Сложность (как, впрочем, и увлекательность) поставленной задачи обусловлена тем, что именно здесь Е.С. Новик почти не имела предшественников; скорее наоборот, ей приходилось не раз преодолевать инерцию «автономных» науч-

⁹ В настоящее время фильм реставрируется под руководством режиссера Алексея Янковского: оцифрованы и сведены изображение и аудиальный звук, заново записан дикторский текст в исполнении Эдуарда Алексеева. В конце 2019 г. фильм «Времена свиданий» должен выйти в свет в обновленном виде.

ных интерпретаций, обусловленную несовпадающими «цеховыми» интересами указанных разделов гуманитарной науки. Всего один пример. В начале 1980-х гг. у Елены Сергеевны возникли трудности при защите кандидатской диссертации: для ИМЛИ в ней было «слишком много этнографии», а для Института этнографии – «слишком много фольклористики». В итоге фольклористическая диссертация все же была защищена по этнографии в Ленинградском отделении ИЭ АН СССР, где работу, оценив ее высокую научную значимость, курировали К.В. Чистов и Б.Н. Путилов.

Исследование синкретической природы традиции побудило Е.С. Новик обратиться к соотношению вербальных и невербальных текстов, ритуального действия и слов, которые его сопровождают, с одной стороны, текста и его исполнения – с другой; к знаковой природе обряда и фольклорного нарратива; к коммуникативным аспектам их внутренней организации и их функционирования в народной традиции. Разработка одной и той же темы различными средствами в разных областях устной культуры давала ей уникальную возможность продемонстрировать, каким именно образом происходит перекодировка одного и того же «сообщения» в разных семиотических системах. Параллелизм структуры шаманского камлания и морфологической схемы фольклорного нарратива (по В.Я. Проппу) привел Е.С. Новик к выводу об «обменной» структуре, в конечном счете «диалогической», лежащей в основе как устного традиционного повествования, так и обрядового «сюжета». Основываясь на ряде отечественных и зарубежных исследований (К.В. Чистов, А.-Ж. Греймас и др.), Е.С. Новик рассмотрела акциональные, словесные и «вещные» манифестации народной культуры с точки зрения коммуникативного процесса.

Методологический инструментарий, полученный в данной области, она применила уже к материалу устных повествовательных традиций, вернувшись в своей докторской диссертации к собственно фольклористической проблематике. Здесь ею были получены оригинальные и чрезвычайно убедительные результаты в истолковании поэтики и жанровой классификации архаического фольклора, семантики и структуры обряда. Хорошо обдуманная методология позво-

лила предложить единый подход к разным формам архаической культуры, наметить жанрово-классификационные принципы применительно к фольклорным текстам, причем основанием для подобной классификации оказывается автохтонная терминология, отражающая самосознание традиции и в этом смысле не являющаяся чем-либо привнесенным извне. До нынешнего времени этому аспекту уделялось мало внимания, хотя без его учета природа жанровой системы фольклора ускользает от познания.

Для работ Елены Сергеевны характерна внутренняя свобода, неожиданные ракурсы, умение увидеть, казалось бы, известный материал с новой стороны. Строгость, теоретическая выверенность научных построений соседствует в них с неформальным отношением к материалу, с глубоким пониманием изучаемых традиций. В полной мере это проявилось при исследовании сибирского шаманизма. На страницах научных работ Елены Сергеевны мы не найдем и следа современного «постмодернистского» отношения к этому феномену, которым нередко подменяется действительно глубокое понимание. Структурно-семиотический подход к мифам и ритуалам народов Сибири в текстах Елены Сергеевны демонстрирует свои лучшие стороны и не исчерпанные до сих пор возможности. При этом ее экспедиционные рассказы полны таких историй, которым позавидовал бы иной постмодернист.

Вот, например, одна из таких историй, случившаяся в 1980 г. в Якутии во время полевой работы и съемок фильма «Времена сновидений». Один из информантов, пожилой якутский шаман, вначале негативно воспринял Елену Сергеевну – так как впервые он увидел ее несущей шаманский бубен, а женщине этого делать нельзя (но бубен Елене Сергеевне пришлось нести, так как это было самое легкое из вещей экспедиции). Шаман согласился на присутствие Елены Сергеевны при камланиях, только если она не будет прикасаться к шаманским атрибутам. Далее мы приводим фрагмент рассказа Елены Сергеевны (записан весной 2011 г. Е. Жигариной и Е. Дувакиным):

А потом, после первой съемки случилось несчастье: он
вышел на свет... Недокамлал. Что-то ребятни много набилось

в эту юрту... Потом им показалось скучно, они выходить начали, а дверь же нельзя открывать. Он же всерьез духов собирал! А они разлетятся... В общем, как-то он так... Ну, это незаметно было, но я-то понимаю, что не дошел он куда надо было. Вышел – и я смотрю: он в ужасе! Смотрит на свой рукав, где развязался вот этот вот ремешочек кожаный... И эта косточка вот так вот отвисла, отвязалась! [Одна из металлических подвесок на костюме, символизирующих кости. – Примеч. сост.]. Ну, вообще по легендам я знаю, что вот если на костюме сломается какая-то подвеска, то значит, что-то случится с шаманом. И подойти боюсь! Поскольку женщина, и поскольку он меня от всего отстранил. Кричу: «Эдик, Эдик!». Эдик [Э. Алексеев] пришел, значит: «Подвеска, подвеска»... Он к нему так подошел спокойненько... Ничего он не делал: не гладил его, не успокаивал, ну, какие-то словечки говорил. Ну, он просто развязался – не порвался, ничего. Привязал вот косточку – и потом он пошел и заснул. Днем – явно тяжелым сном. Вот, а вечером проснулся и сказал, что он будет продолжать. И даже не продолжать, а все сначала будет показывать. То есть два дубля получилось. Конечно, никогда с дублями не снимали. Раз дан – и все. А тут, значит, детей уже не пустили. Потом уже мы счастливые и довольные, и он доволен – и всё, и колотушка правильно упала, и всё замечательно! Сидим, значит, ужинаем... И он говорит: «Она видела, как черти на меня налетели, чуть руку мне не сломали!» И после этого как-то спокойнее к моему присутствию стал относиться уже. Не как к вражине какой-то, которая тут, женщина, болтается, только всё поганит.

Другая история, вновь связанная с шаманскими атрибутами. На сценическое мероприятие, организуемое в Москве Фольклорной комиссией, должен был приехать шаман, у которого Елена Сергеевна перед этим была и, в частности, получила шаманский костюм. Костюм временно хранился у нее дома на антресолях. И вдруг приходит телеграмма о том, что шаман серьезно заболел и приехать на концерт не сможет. Елена Сергеевна рассказывала, как почему-то сразу подумала о костюме, полезла на антресоли, достала его и к своему ужасу обнаружила, что в костюме поселилась моль. Я схватила баллончик с дихлофосом, стала эту моль брызгать, и у меня было

совершенно сумасшедшее чувство, что я не костюм спасаю, а его хозяина лечу! (записано О.Б. Христофоровой в 1995 г.).

Эти рассказы Елены Сергеевны, как и ее научные труды, убедительно говорят о глубине проникновения в изучаемые культуры, о понимании законов архаического мышления, что сочеталось с рациональностью и аналитичностью, удивительной ясностью и красотой ее собственной мысли.

Е.С. Новик – автор более 150 работ по теоретической фольклористике, мифологии и этнографии, обрядовым и фольклорным традициям народов Сибири, поэтике и структуре фольклорных жанров. Многие из этих работ, опубликованные в 1970–2000-е гг., в настоящее время малодоступны для читателей, большинство из них были напечатаны в малотиражных региональных изданиях и в настоящее время представляют собой библиографическую редкость. При этом данные работы – программные для теоретической фольклористики, они крайне важны для специалистов и студентов, как российских, так и зарубежных. Учитывая это, мы подготовили к печати данный сборник, в который вошли избранные статьи Е.С. Новик, наиболее ценные для науки.

Статьи в сборнике приводятся в соответствии с хронологическим принципом: от публикаций 1970-х гг., где были обозначены первые подходы к изучению шаманских камланий как структур, подобных структуре фольклорного текста, до статей последних лет, в которых уже зрелый ученый обсуждает проблемы фольклорного исполнительства в сибирских традициях. Статьи публикуются в первоначальном виде, лишь устранены опечатки и поправлены библиографические списки. В приложении даются материалы к неоконченной статье о медведе в культуре народов Сибири. Эта тема в последние годы очень увлекала Елену Сергеевну, она планировала сделать масштабную работу и не разменивалась на отдельные публикации по этой теме (теперь мы можем сказать: к великому сожалению). За участие в подготовке этих материалов к печати составители приносят благодарность Н.В. Петрову. Также в приложении публикуется список научных трудов Е.С. Новик. Хронологический принцип, выбранный в данном сборнике, с одной стороны, отражает цельность научной мысли Елены Сергеевны, ее верность избранной

теме и методологии. С другой стороны, этот принцип демонстрирует логику развития научной мысли, ту дорогу и ветвящиеся вокруг нее тропки, что были пройдены Еленой Сергеевной за почти полвека научных исследований. Мы предлагаем читателю пройти вслед за автором по некоторым из этих тропок и обещаем ему увлекательное путешествие.

*С.Ю. Неклюдов,
О.Б. Христофорова*

Поэтика шаманских легенд (к вопросу о соотношении обрядов и фольклора)

Под «поэтикой» мы будем понимать сюжетные схемы, которые составляют в повествовательном фольклоре важнейший аспект его поэтической системы. Если сюжетные схемы таких эпических жанров, как героический эпос, богатырская и волшебная сказка, рассказы о состязаниях хитрецов, достаточно полно описаны в работах В.М. Жирмунского, В.Я. Проппа, Г.Л. Пермякова, то так называемая сказочная архаика – мифологизованные былички, бытовые рассказы, легенды и предания изучены с этой точки зрения еще далеко не достаточно.

Между тем именно эти жанры эпической архаики наиболее тесно связаны с актуальными верованиями, и поэтому анализ их сюжетной структуры позволит проследить те трансформации, которые претерпевают религиозно-мифологические представления, попадая в сферу эпической наррации.

В качестве материала для анализа мы выбрали так называемые «шаманские легенды» народов Сибири, основная масса которых тематически тесно связана с бытовавшими до недавнего времени обрядовыми комплексами (камлания, шаманские инициации и т. д.), т. е. с системой, в которой религиозные представления проявились наиболее действен-

Впервые опубликовано: Новик Е.С. Поэтика шаманских легенд (к вопросу о соотношении обряда и фольклора) // Эпическое творчество народов Сибири и Дальнего Востока (Материалы Всесоюзной конференции фольклористов) / Ред. Н.В. Емельянов, В.Т. Петров. Якутск: Якутский филиал СО АН СССР, 1978. С. 104–109.

но и полно. Тот факт, что обряд оказывается в этих текстах в фокусе повествования, дает возможность рассмотреть взаимодействие обряда и фольклора не в генетическом плане, а использовать шаманские легенды как своего рода «описания» обряда на языке фольклора и таким образом попытаться получить ключ к дешифровке и обрядовых акций, и фольклорных мотивов.

Прежде чем перейти к рассмотрению сюжетов шаманских легенд, следует сделать ряд оговорок, касающихся определения их жанра. Вопрос о жанровой принадлежности наших текстов далеко не прост: это и шаманские мифы, и предания о легендарных шаманах прошлого, и истории шаманских посвящений, и рассказы о состязаниях шаманов, шаманских путешествиях, фокусах, чудесах и т. д. Собиратели именуют их то сказками, то мифами, то бытовыми рассказами, генеалогическими или историческими преданиями, быличками и т. д. Объединяющим моментом здесь обычно служит фигура центрального героя – шамана, а собственно жанровые признаки могут довольно свободно комбинироваться¹.

В свое время Е.М. Мелетинский предложил для различения мифа и сказки пользоваться целым набором дифференциальных признаков, выделив среди них те, которые характеризуют произведение с точки зрения носителей фольклора. Здесь, кроме уже названного признака *достоверность / недостоверность*, отмечены такие важные для нашей темы моменты, как *ритуальность / неритуальность* текста, его *сакральность / несакральность* и этнографически *конкретный / условно-поэтический тип* фантазирования. Первая группа признаков дополняется второй, соответствующей «содержанию самого произведения – его тематике, героям, времени действия, результату

¹ Впрочем так же обстоит дело и при попытке определить жанр текстов, не связанных с фигурой шамана, в том числе и таких, которые относятся исследователями к сказкам. Так, дистрибуция животной, охотничьей или волшебной сказки в сибирском регионе часто сталкивается с непреодолимым сопротивлением самого материала. Думается, что признавая на словах «невыделенность» жанров в архаической эпике, диахроническая фольклористика все же невольно ориентируется на те «готовые» жанровые формы, которые известны по другим, стадияльно

действия», а именно: *мифический герой / немифический; мифологическое (доисторическое) время действия / сказочное (внеисторическое); наличие этиологизма / его отсутствие (или этиологизм орнаментальный); коллективность (космичность) объекта изображения / его индивидуальность* (См. [Мелетинский 1970: 142]).

Используя этот набор, мы попытались определить дифференциальные признаки, характеризующие шаманские легенды. Признаки первой группы в основном совпали с признаками мифа: достоверность сообщения естественно влечет за собой этнографическую конкретность фантазирования и возможность связи с ритуалом. Сакральность шаманских легенд – признак факультативный. Что касается 2-й группы, то рассказы о шаманах приурочены не только к мифологическому времени претворения (Тм), как миф, но и к «историческому» прошлому (Ти) или даже настоящему (Тн), но, конечно, не к условному сказочному времени. Иными словами, для определения жанра рассказа о шамане необходимо использовать целую шкалу времени (Тм – миф, Ти – предание, Тн – бытовой рассказ). Более того, та или иная временная приуроченность коррелирует и с масштабом действия, разворачивающегося соответственно: в космосе, на определенной родовой территории, в каком-либо конкретном наслеге, и с характеристикой героя как культурного героя, почитаемого предка или некоего определенного шамана – современника рассказчика.

более поздним эпическим традициям. В то же время вне поля зрения оказываются моменты, релевантные для сибирского региона, в первую очередь – четкое деление всех текстов на достоверные и недостоверные повествования. Здесь мы сталкиваемся с явной логической ошибкой, с подменой последовательно проводимого носителем фольклора противопоставления достоверного и вымышленного, с противопоставлением реального и фантастического (как это представляется европейскому мышлению), что, естественно, и не согласуется ни с ориентациями носителей, ни с эстетикой фольклора. Как бы фантастичны ни были события рассказа, как бы близки ни были их сюжеты или отдельные мотивы к классически сказочным, у нас нет оснований считать их сказками, если информант относит их к разряду достоверных сообщений. К сожалению, далеко не всегда этот момент фиксировался собирателями.

С масштабом действия коррелирует и характер этиологического финала, связывающего события рассказа с настоящим положением вещей. Для шаманского мифа (как и для мифа вообще) – это объяснение «современного состояния» элементов космоса; для предания – генеалогические или топонимические моменты, история происхождения того или иного ритуального объекта (в том числе и почитаемого шамана), для былички – вывод морального толка, объяснение удач или неудач, ставших «с тех пор» уделом рассказчика или его близких. Естественно, что определение жанра как мифа, предания или былички носит у нас метаязыковой характер и не всегда находит поддержку в народной терминологии, фиксирующей лишь более общее членение эпики на «достоверные» и «вымышленные» повествования.

Все эти признаки (время, пространство, характер героя и этиологии) входят непосредственно в повествование, составляя более или менее постоянные элементы его сюжетной структуры и занимая в ней строго определенное место. В инициальной части сообщается, «когда» и «где» происходят события, и дается характеристика персонажей, а в финальной части следует этиологический вывод. Но поскольку эти элементы составляют как бы рамку собственной сюжетной коллизии, они легко могут опускаться; именно поэтому корреляции признаков, выделенные выше, представляются нам весьма существенными, так как позволяют определить жанр текста при отсутствии какой-либо из характеристик.

Рассмотрим теперь сами сюжеты шаманских легенд. Весь наш материал довольно органично распадается на две группы:

- 1) легенды о шаманских чудесах, состязаниях, подвигах;
- 2) легенды о рождении первых шаманов, о получении шаманского дара, своего рода «биографии» великих шаманов прошлого и т. д.

Выделение этих, а не иных групп продиктовано тем, что тематика их соответствует видам ритуалов: первая – камланиям, вторая – церемониям шаманских посвящений и обрядам почитания шаманов, ставших объектом культа.

В статье мы остановимся на текстах только первой группы, наиболее полно и последовательно описывающих камлания, с которыми мы их и будем сопоставлять.

Однако чтобы иметь возможность сравнивать тексты, различные по субстанции (в данном случае – обряды и легенды), необходимо выявить в них какое-то общее основание. В данном случае наша задача облегчается тем, что камлания обладали ярко выраженной сюжетной организацией, т. е. как раз тем качеством, которое определяет и наррации.

Нами было предложено описание инвариантной структуры этих действ. Структура камланий может быть представлена в виде трех основных блоков, каждый из которых включает связки отношений, реализующихся в трех кодовых версиях: «передача сообщения», «передача силы» и «передача ценности». Актантная структура, т. е. набор ролей, состоит из трех пар деятелей: *податель* – *получатель*, *помощник* – *противник* и *субъект* – *объект*. Показательно, что эта актантная структура покрывает основные категории персонажей, характерных для шаманских верований: *податель* – это духи-хозяева, *получатель* – шаманы, *противник* – злые духи, *помощник* – шаманские духи и домашние охранители, *субъект* – заказчик камлания, *объект* – душа (под этим не очень удачным термином этнографы объединяют обширную категорию, включающую целый набор «душ», «сил» и т. д.).

В описании сюжета камланий мы будем использовать термины, предложенные В.Я. Проппом в «Морфологии сказки», с тем чтобы результаты анализа оказались сопоставимы.

Как известно, камлания совершались в случае неблагополучного, отрицательного состояния коллектива или отдельного его члена (функция «беда», «недостача» – 1-й блок). Заказчик камлания призывает шамана, в лице которого получает «силу», способную ликвидировать «беду» (функция «шлюз посредника»). «Передача ценностей» состоит в приготвлении необходимых ритуальных предметов и жертвоприношений (функция «начало противодействия»). Логической импликацией негативных действий, предшествовавших камланию, является получение шаманом «информации» о причине несчастья (во сне, посредством гадания или созыва и расспрашивания духов-помощников; функция «выведывания»).

2-й блок репрезентировал столкновение шамана с духом болезни (функция «борьба–победа») или его путешествие в тот из миров, где обитал адрес камлания. Связь «шаман – дух-хозяин» также состояла из «перемещения силы» (поход шамана в мир духов), «заключения договора» (просьба шамана – согласие духа) и «передачи ценностей» (жертвоприношение).

3-й блок включал возвращение шамана и передачу им искомой ценности заказчику камлания (функция «ликвидация беды»), предсказания о результатах камлания и награждение шамана.

Теперь рассмотрим преломление сюжетной схемы камланий в легендах, анализируя поочередно каждый из трех блоков этой исходной структуры.

Если в обряде 1-й блок, реализующий связь «заказчик камлания – шаман», выступает как «просьба–согласие», то целый ряд рассказов о шаманах рисует эту связь в серии различных, часто логически противоположных версий. Например, некто не «просит», а «не верит» в могущество шамана (насмехается, плохо встречает или вообще как-то «нарушает обычай»). 2-й блок – собственно камлание – может в этих текстах редуцироваться до одноразовой акции – «чуда», творимого шаманом. При этом он либо наказывает нечестивца (беда), либо только пугает его, демонстрируя свою мощь и заставляя оказать необходимые почести, а затем милует (спасение) (См. [БРЭ: 134–139; Ксенофонтов 1928: 15–17; СМЭФ: 108–109; Худяков 1969: 358–360]).

К этим текстам, с одной стороны, тесно примыкают поверья и легенды о шаманах, насылающих порчу [БРЭ: 182–187; Ксенофонтов 1928: 34–35, 78; Худяков 1969: 305–306], а с другой – фабулаты, состоящие из кумулятивных цепочек чудес [ИПРЯ: 181–182; Ксенофонтов 1928: 83–86; 8–87; ЯФ: 214–218]. Повтор и редукция не нарушают, как мы видим, трехчленной синтагматической структуры, а лишь варьируют фабулу в ее пределах.

² См. [Серебряный 1975: 299]. Подобным же образом, собственно говоря, разворачиваются и сюжеты камланий, где в отношении «субъект – объект» встраиваются отношения: «заказчик – шаман», «шаман – духи-помощники», «духи помощники – злой дух» и т. д.

Другой способ развития фабулы состоит в том, что и один из блоков исходной структуры «встраиваются подструктуры, изоморфные ей и друг другу»². Например, приглашенный к больному шаман в ответ на недоверие к нему творит чудо, а уже потом спасает больного [Ксенофонтов 1928: 86–88]. Здесь демонстрация шаманской силы составляет лишь предварительный сюжетный ход, в котором шаман идентифицируется как герой фабулата, и в этом смысле противопоставлен его основному подвигу³.

Варьирование отношения «заказчик – шаман», основывающееся на «переворачивании» предикатов, может привести и к перераспределению ролей. Например, вместо «просьбы» о помощи к шаману обращаются с «приказом»: жадный или строптивый богач заставляет его «спустить» с неба жену, косцов, слуг и т. д. [ДФ: 62–64; ИПРЯ: № 139, 140, 142; МФ: 207–213]. Здесь заказчик выступает в роли противника шамана, что приводит к инверсии всей сюжетной структуры. Вместо «беды» у заказчика – беда у шамана (его секут, над ним издеваются до тех пор, пока он не соглашается камлать). 2-й блок – путешествие шамана к духам – направлен на ликвидацию именно этой беды, хотя внешне совпадает с требованием «ликвидировать недостачу» заказчика. Выполнение требования оказывается на самом деле мстью шамана за нанесенные оскорбления. Место функции «награждение шамана» занимает функция «разорение заказчика». Эти легенды часто приурочены к историческим лицам: и шаман, и богач – предки реального рода; приходом небесных духов, разоривших богача, объясняется упадок этого рода в настоящее время.

Следующая цепь трансформаций исходной структуры возникает, если протагонистом шамана выступает не «простой» человек, а богатырь, колдун или, наконец, другой шаман [ДФ: 51–57, 59–62; Дульзон 1972: № 77; ИПРЯ: № 184–185; Ксенофонтов 1928: 25, 74–75; МСПЭ: 64–67; Окладников 1949: 96; Худяков 1969: 304–305; ср. СМЭФ: № 41]. В последнем случае вся легенда превращается в рассказ о состязании шаманов в силе. Центральный блок часто включает такие моти-

³ Заметим, что здесь заключена потенциальная возможность для возникновения структуры, базирующейся на иерархии испытаний героя, которая характерна для волшебной сказки.

вы, как «магическое богатство», «обманы», «подвохи», «мену облика» и т. д., а исход борьбы объясняет не только возвышение одного из противников, но и (в преданиях и мифах) — происхождение священных мест, почитаемых шаманов и т. д.

Наконец, обширную группу составляют рассказы, в центре которых находится борьба шамана со сверхъестественным противником, но им является уже не член коллектива, пусть даже наделенный чудесными свойствами (как колдун или враждебный шаман), а злой дух (дух болезни оспа, *юёр** и т. д.) [ДФ: 64–66, 69; Дульзон 1972: № 79, 111; ИПРЯ: № 200; Ксенофонтов 1928: 23–24, 89–90, 98–100].

Эти рассказы наиболее полно соответствуют сюжетной схеме камланий, так как распределение персонажей по ролям в них совпадает. Более того, ряд бытовых рассказов содержит много деталей, приближающих их к этнографическим описаниям камланий, поскольку они рисуются здесь как бы «извне» [БРЭ: 103–107: 185–188; Дульзон 1972: № 122; ИПРЯ: № 183]. Иногда рассказчик параллельно описаниям обрядовых акций дает их содержательную интерпретацию [БРЭ: 73–79, 96–103, 153–157; МСПЭ: 82–84, МСИПН: № 20–25, 27].

Подобного рода тексты представляют собой наиболее благоприятный материал для сопоставления с обрядами, так как дают в руки фольклориста ключ к дешифровке мифологической информации, заключенной в нарративах, а этнографу — для установления смысла тех или иных обрядовых акций.

Как в обрядовой практике целью камланий может быть не только лечение, но и добывание (охотничьей удачи, «пищи», «счастья», душ детей), так и в шаманских легендах 2-й блок может представлять собой путешествие шамана к духам-хозяевам [ДФ: 58–59; БРЭ: 111–112; ИПРЯ: № 145, 181; КС: 199–203; Ксенофонтов 1928: 92–97; МСПЭ: 68; СПН: № 2, 17, 19, 20; Худяков 1969: 305]; иногда камлания приурочены к сезонным праздникам и, в частности, описывают «полеты» шаманов с гусями; удачное возвращение одного из них обеспечивает процветание его сородичей, а гибель другого приводит к обнищанию рода [МСИПН: № 16].

* *Юёр* (якут. үөр) — в якутской демонологии — душа «неправильно» умершего человека, вредящая живым. — *Примеч. сост.*

Приуроченность таких полетов и путешествий к камланиям не всегда фиксируется в тексте. Тогда обряд остается как бы за рамкой повествования. Например, в начале сразу говорится, что шаман и его семья «голодают». В центре легенды оказываются перипетии путешествия шамана и его столкновений с духами, которые уже описываются как бы «изнутри», глазами самого шамана (аналогичные рассказы исполнялись иногда и во время камланий). Например [Ксенофонов 1928: 94–95], борьба шамана с духом, похитившим душу девушки, изображается с точки зрения молодого шамана, душа которого еще проходит испытание в мире духов. Он видит, как «шаман земли» прилетает к хозяину нижнего мира и просит его вернуть похищенную душу. Хозяин отнекивается незнанием, а его сын не отвечает на вопросы шамана. Тогда тот, превратившись в осу, заставляет духа чихнуть и выронить спрятавшую в носу душу жертвы, с которой и улетает на землю.

Такая смена точек зрения является еще одним очень важным способом варьирования фабулы, открывающим возможность к изложению событий с точки зрения самого духа. Можно предположить, что большинство сюжетных коллизий эпической архаики строится именно на такой смене точек зрения (ср. многочисленные легенды о том, как герой попадает в «иной» мир, где его присутствие пагубно сказывается на здоровье тамошних жителей и где его может обнаружить только шаман). Изложение же событий «с точки зрения духа» открывает путь и для более детального мотивирования его поведения, объясняющего причины его вторжения в мир людей. Если в исходной схеме этот момент выступал как один из способов установления контакта шамана с духом (например, он с помощью своих духов «выведывал» причину несчастья и «договаривался» с ним об условиях, на которых болезнь согласится покинуть больного), то в нарративах он может разрастись в самостоятельный сюжет. В этом случае за рамкой повествования остается не только «заказчик», но и «шаман».

Отрыв повествований от конкретных обстоятельств обряда открывает путь к более свободному фантазированию и превращению всех действующих лиц из персонажей верований в условные эпические фигуры, что в свою очередь создает предпосылки и для отношения к ним как к сказочным. Но следует иметь в виду, что простое исключение фигуры

шамана из числа действующих лиц еще не ведет к разрыву с верованиями, поскольку сами контакты, столкновения и медиации между миром людей и миром духов могут восприниматься как вполне актуальные и составлять основу для многих коллизий в эпической архаике.

Литература и источники

- БРЭ – Бытовые рассказы энцев / Сост. Б.О. Долгих. М., 1962.
- Дульзон 1972 – Дульзон А.П. Сказки народов Сибирского Севера. Томск, 1972. Вып. I.
- ДФ – Долганский фольклор / Сост. А.А. Попов. М., 1937.
- ИПРЯ – Исторические предания и рассказы якутов. Ч. 2 / Сост. Г.У. Эргис. М.; Л., 1960.
- Ксенофонов 1928 – Ксенофонов Г.В. Легенды и рассказы о шаманах у якутов, бурят и тунгусов (Материалы к мифологии урало-алтайских племен в Северной Азии). Ч. 1, Иркутск, 1928.
- Мелетинский 1970 – Мелетинский Е.М. Миф и сказка // Фольклор и этнография. Л., 1970.
- МСИПН – Мифологические сказки и исторические предания нганасан / Сост. Б.О. Долгих. М., 1976.
- МСПЭ – Мифологические сказки и предания энцев / Сост. Б.О. Долгих. М., 1961.
- Окладников 1949 – Окладников А.П. Исторические рассказы и легенды Нижней Лены // Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 11. М.; Л., 1949.
- КС – Кетский сборник. Мифология, этнография, тексты / Сост. Вяч. Вс. Иванов, В.Н. Топоров, Б.А. Успенский. М., 1969.
- Серебряный 1975 – Серебряный С.Д. Интерпретация формулы В.Я. Проппа // Типологические исследования по фольклору. М., 1975.
- СМЭФ – Сборник материалов по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору. Л., 1936. Вып. I.
- Худяков 1969 – Худяков И.А. Краткое описание Верхоянского округа. Л., 1969.
- ЯФ – Якутский фольклор / Сост. А.А. Попов. М., 1936.

Маньчжурское сказание «Предание о Нишанской шаманке» в сопоставлении с обрядовым фольклором Сибири

«Предание о Нишанской шаманке» («Нишань самани битхэ») занимает совершенно особое место в маньчжурской литературной традиции: оно отличается своим оригинальным характером, несомненной связью с устным народным творчеством и представляет собой яркий образец «апокрифического сказания» [Гребенщиков 1909: 12], которое определенным образом соотносится с канонизированным шаманством маньчжур.

Это одно из немногих непереводаемых произведений, зафиксировано не только в письменной форме (имеется несколько вариантов рукописи), оно широко бытовало и в устной традиции. Мы имеем здесь дело с ситуацией, когда фольклор не воспринимается еще по отношению к литературе как чужеродный, посторонний элемент [Лихачев 1973: 44–49]; более того, «Предание...» является своего рода литературным переосмыслением устной легенды. Можно предположить, что сопоставление текста этого памятника с другими образцами маньчжурской литературы дало бы интересный материал, в частности, для изучения особенностей маньчжурского «литературного канона», поскольку последний особенно отчетливо проявляется в этикетной ситуации (по терминологии Д.С. Лихачева), т. е. когда устное предание излагается письменно.

Впервые опубликовано: Новик Е.С. Маньчжурское сказание «Предание о Нишанской шаманке» в сопоставлении с обрядовым фольклором Сибири // Литературы стран Дальнего Востока / Ред. М.И. Никитина и др. М.: Наука, 1979. С. 169–176.

Однако тесная связь «Предания о Нишанской шаманке» с устным народным творчеством, как и сам факт его устного бытования, позволяет рассмотреть памятник в ином плане – через призму фольклорного материала.

Фольклорные основы «Предания...» обнаруживаются прежде всего в самом сюжете, который относится к чрезвычайно распространенному в мировом эпосе типу «путешествий» (хождений). Пятнадцатилетний сын богатого юаньвая Балду Баяна погибает на охоте. Опечаленные утратой, родители ведут добродетельный и праведный образ жизни, за что Верховное Небо награждает их на старости лет мальчиком, которого они называли Сергудай (Последыш). В пятнадцать лет Сергудай просит у отца разрешения отправиться на охоту и, несмотря на уговоры родителей, едет в сопровождении слуг к охотничьей горе, где его постигает участь старшего брата. Во время подготовки к похоронам появляется старец, который советует обратиться к Нишанской шаманке и просить ее воскресить умершего. Отец мальчика находит шаманку, она гадает и узнает, что душа Сергудая похищена Илмунь ханом – владыкой Царства мертвых. Шаманка Тэтэкэ соглашается совершить камлание и после соответствующих приготовлений отправляется в путь. Хромой перевозчик переправляет ее через реку в Царство мертвых. Пройдя несколько застав, Тэтэкэ достигает ворот города Илмунь хана, но проникнуть туда не может. Она посылает своего помощника-орла перенести мальчика через стену и направляется с ним назад в Царство живых. За ними гонится слуга Илмунь хана Монголдай Начку, он требует выкупа и получает от шаманки припасенных заранее для этой цели собаку, родившуюся в один день с Сергудаем, и петуха в обмен на обещание обеспечить мальчику долголетие. В Царстве мертвых Тэтэкэ встречает своего умершего мужа, который не хочет выпускать ее, требуя, чтобы она воскресила не Сергудая, а его самого. Шаманка вынуждена вступить в поединок и с помощью своих духов сбрасывает мужа в пропасть. Затем шаманка посещает жилище хозяйки «всего живого» Омосимама, где ей показывают мучения грешников. Возвратившись в Царство живых, Тэтэкэ оживляет Сергудая, водворив его душу на место. Конец «Предания...» содержит глухие упоминания о том, что шаманка, щедро награжденная юаньваем, бросила

с тех пор свое «шарлатанство», но тем не менее по приказу императора она и ее облачение были уничтожены.

Наличие в «Предании...» традиционных фольклорных мотивов бросается в глаза, причем это касается не только центрального сюжетного стержня, но и отдельных его блоков, мотивов и персонажей. К таким повсеместно распространенным фольклорным клише относятся и малолетство Сергудая, и старость его родителей, и мотив завершения первого жизненного цикла временной смертью, обязательность которой подчеркивается регулярным характером гибели сыновей маньчжурская в юном возрасте, и охота как один из видов испытания, и фигура хромого, одноглазого и одноухого перевозчика, который, «гребя половиной весла», плывет на «половине лодки» [Предание 1961: 159], и мотив орла-переносчика, и т. д. и т. п. Однако такого рода типологические соответствия в эпосе – явление обычное.

Уникальность памятника, по мнению проф. А.В. Гребенщикова, заключается в том, что «данное сочинение является в настоящее время единственным письменным памятником... которое ярко обрисовывает религиозное обоснование шаманизма и в значительной мере его обрядовую сторону» [Гребенщиков 1909: 12–13].

Отчетливо выраженная шаманская ориентация «Предания о Нишанской шаманке» делает целесообразным выявление многоаспектных соотношений его текста с богатейшей шаманской традицией народов Сибири и Дальнего Востока, и первую очередь исторически связанных узами региональной и этнокультурной общности с предками маньчжур. С этой точки зрения «Предание о Нишанской шаманке» включается в обширный фольклорно-обрядовый комплекс, причем анализ может вестись по линии его сопоставления как с нарративными текстами типа шаманских легенд, так и со специфическими обрядовыми действиями – камланиями.

В фольклорной традиции народов Сибири легенды о том, что наиболее могущественные шаманы могли воскрешать умерших, распространены довольно широко (см., например, материалы Г.В. Ксенофонтова, Л.Я. Штернберга [Ксенофонов 1930: 88–91; Штернберг 1933: 323]). И хотя по общим принципам организации сюжета «Предание о Нишанской шаманке»

входит в заведомо более широкий круг легенд и сказаний о посещении человеком «иных миров» (причем связь этих сказаний с собственно шаманской традицией не всегда обязательна), сам факт приурочения этого путешествия к теме «поисков души» и «воскрешения» (излечения) затрагивает самую суть шаманских представлений и находит прямые аналогии и параллели в мифологии народов Сибири и Дальнего Востока (см., например: [Аврорин, Козьминский 1949; Василевич 1969: 244–248; Золотарев 1930; Крейнович 1930; Ксенофонов 1930]). Более того, если в сказках типа quest или эпосе смерть часто метафорически изображается как «похищение», то в «Предании...» она дана как раз не метафорически. Гибель Сергудая на охоте описывается именно как болезнь и смерть, а не как исчезновение или похищение. О том, что смерть наступила в результате того, что злой дух, «душу схватив, унес» [Предание 1961: 155; Василевич 1969: 228], и Сергудай находится на воспитании у владыки Царства мертвых Илмунь хана, выясняется лишь после гадания шаманки Тэкэтэ о судьбе умершего. Представление, что человек, погибший на охоте, – это избранник божества, также чрезвычайно широко распространено среди народов Сибири и Дальнего Востока [Крейнович 1973: 390–426].

И цель, и средства, к которым прибегает Тэтэкэ, носят отчетливо и недвусмысленно выраженный шаманский характер. Ее отправке в Царство мертвых предшествует описание обрядовой стороны камлания. В этом отношении «Предание о Нишанской шаманке» – один из редких письменных источников, зафиксировавших этот обряд достаточно детально. Как известно, обычно эпическое произведение «не включает (или почти не включает) собственно этнографических описаний. Они возникают в ходе повествования и получают ситуативно-функциональный характер... описания, которые не двигают сюжета и которые оказываются за пределами данной сюжетной ситуации, в эпос не попадают. Обряд подвергается соответствующей обработке» [Путилов 1974: 78]. В «Предании...» шаманское камлание находится в фокусе повествования, поэтому реминисценции обряда, которые мы здесь находим, могут быть сопоставлены с этнографическими данными без особых опасений принять бытующий в фольклорной традиции мифологический мотив за собственно обрядовый.

При сравнении камлания, описанного в тексте «Предания о Нишанской шаманке», с известными по многочисленным этнографическим источникам камланиями шаманов Сибири можно отметить следующие совпадения.

Как и в камланиях, первым этапом и, соответственно, первым сюжетным блоком здесь является «получение информации» о причине несчастья. В шаманской практике такая информация обычно получается шаманом либо во сне, либо с помощью гадания (по колотушке, чаше, лопатке, веревке с привязанным к ней камнем и пр.), либо, наконец, через посредничество духов, «созывание», «кормление» и «выспрашивание» которых и составляет содержание первого дня камлания. Именно с последним видом «установления диагноза» мы и имеем дело в «Предании...». Здесь, правда, местом камлания служит не дом больного, как обычно в шаманской практике, а дом шаманки Тэтэкэ, что находит объяснение при сравнении «Предания...» с шаманскими легендами типа быличек (своеобразные мифологизированные рассказы очевидцев), где также довольно часто подчеркивается сверхъестественная осведомленность шамана, способного на значительном расстоянии от места несчастья установить его причину (см., например, [Ксенофонтов 1930: 89]). Это камлание описывается в «Предании...» довольно подробно, причем с обрядом совпадают как последовательность акций, так и сам их характер: 1) омовение (очищение) шаманки перед камланием; 2) нагревание бубна над огнем; 3) призывание с помощью бубна духа-помощника; 4) «вхождение» в шаманку духа, который устами самой шаманки излагает историю рода Балду Баяна, касающуюся смерти его старшего сына, и сообщает причину гибели младшего; 5) «выход» духа-помощника из шаманки и ее «пробуждение» от транса; 6) определение шаманкой необходимых для оживления мальчика жертвоприношений: собаки, петуха, соуса, пучков бумаги.

Еще более разительны совпадения в описании второго камлания, во время которого Нишанская шаманка должна посетить Царство мертвых, чтобы вернуть похищенную душу Сергудая. Здесь следует иметь в виду, что специфическим моментом деятельности шамана является его функция своеобразного медиума, осуществляющего связь между миром

людей и миром духов. Установление этого контакта становится возможным в силу того, что все магические акты и ритуальные словесные формулы, равно как и повествовательные фрагменты, в которых шаман рассказывает о происходящих с ним событиях, подчинены общей сюжетной основе камлания, служащей как бы сценарием всему действу. Камлания, как правило, представляли собой именно символическое путешествие шаманов в страну духов. «Шаман, стоя в юрте, показывает в лицах и словах все отдельные моменты этого путешествия в ряде драматических актов, разделенных небольшими антрактами. Игра сопровождается диалогами в стихах и прозе» [Ксенофонтов 1930: 93]. Репрезентация этого символического путешествия осуществлялась в камланиях с помощью средств, близких по своим компонентам театру: лицедейство шамана, диалоги, которые он ведет от имени действующих лиц, обыгрывание соответствующих частей помещения и костюма шамана, создание определенной «игровой» ситуации между шаманом и присутствующими на камлании сородичами и т. д. (подробнее см. [Новик 1973: 20–25]).

При отправке Тэтэкэ в Царство мертвых детально описываются приготавливаемые по ее указанию жертвоприношения, окуривания, омовения, расстановка идолов, совершаемые юаньваем в своем доме; омовения и ритуальное кормление самой шаманки, приготовление бубна; соответствующее реальной практике участие в действе шамана-помощника, призванного подражать главному шаману и именуемого «духам силу придающим» и «одежду защищающим» [Предание 1961: 157]); облачение шаманки в костюм «с подвесными колокольчиками» и шапку «с девятью птичками» (о роли числа 9 в шаманских обрядах см. [Смоляк 1962: 268] и на шаманских вещах — см. [Иванов 1954, рис. 125–127, 139–142]); пение как основной способ организации призываний духов; «кружение» и «обмирание» как репрезентация передвижения шамана в пространстве; указание на то, что шаманка говорит разными голосами, и т. д.

Эти и другие реально-этнографические моменты камланий, зафиксированные в «Предании...», не позволяют все же усматривать в нем непосредственное отражение обряда. Между обрядом как действием и «Преданием...» как эпическим повествованием лежит слой устно-поэтической тради-

нии, и в частности, шаманские легенды типа быличек. Правда, и в них обрядовая сторона обычно излагается гораздо более кратко, отмечаются лишь отдельные, самые важные фрагменты и детали. Что касается места этих описаний в композиции всей повести в целом, то они образуют своего рода рамку, внутри которой помещено изложение событий, происходящих с шаманкой во время ее путешествия, не содержащее никаких дополнительных замечаний об обрядовой стороне камлания.

Однако шаманская ориентация отчетливо проявляется и в основных сюжетных коллизиях путешествия Тэтэкэ по загробному миру. Например, большинство конфликтов, возникающих у шаманки в Царстве мертвых, разрешается типичным для сибирского шаманства принесением жертвоприношений каждому из «хозяев» или «сторожей», причем величина и характер этих жертвоприношений определяются самой шаманкой. Номенклатура их также совпадает с обычными для народов Приамурья жертвоприношениями собак и соуса. Так, по воззрениям пивхов, «Горные люди у Эпкуна (человека, заказавшего камлание. – Е. Н.) собаку просят. Если он собаку горным людям убьет, больной поправится – сказали. Как только собаку убили, его сыну на другой же день лучше стало. Потом совсем поправился» [Крейнович 1973: 443].

Интересно сопоставить с шаманской мифологией и такой, в общем-то типично сказочный, момент, как недоступность города Илмунь хана, т. е. «центра» Царства мертвых, для шаманки Тэтэкэ. В «Предании...» этот момент, правда, вполне в реалистическом духе объясняется тем, что «ворота были накрепко заперты, а городские стены необычайно прочны, так что Нишанская шаманка не смогла войти в город» [Предание 1961: 162]. Она вынуждена обратиться к помощи своих духов-орлов (о культе орла и об орле – духе-помощнике шаманов см. [Штернберг 1936: 112–127]), которые после соответствующего заклинания «поднялись выше, подобно облакам», а один из них, вцепившись когтиami и высоко подняв, уносит Сергудая прочь из города Илмунь хана [Предание 1961: 163]. Сходное представление имеется у эвенков, космологические представления которых предполагают существование родового мира мертвых, куда шаман не ходил сам, а посылал духов-помощников

[Василевич 1969: 213]. По воззрениям нивхов Сахалина, шаман может оживить больного только при одном условии: «Если душа на дворе, можно ее достать; если в юрте – пропало: сам шаман, если войдет в юрту, умрет» [Штернберг 1933: 322]. Показательно, что Сергудай, играющий перед прилетом орла с другими детьми, находится именно во дворе, а не в доме Илмунь хана.

Еще более разительным совпадением можно признать упоминание в «Предании о Нишанской шаманке» города Футу, куда Тэтэкэ приказывает своему духу-ибису сбросить ее мужа «навечно», чтобы он никогда не был возрожден в облике человека [Предание 1961: 167]. Аналогичный этому городу «нижний шаманский мир» эвенков помещался ниже устья родовой реки (эпедикт). «Оттуда не возвращались. В него попадали только души “худых” покойников, умерших в мире мертвых» [Василевич 1969: 213].

Сам же поединок шаманки Тэтэкэ с ее мужем, который грозит сварить ее в котле с горячим жиром, если она не воскресит его вместо «чужого» Сергудая, также сходен с так называемыми шаманскими поединками, составляющими содержание многих шаманских легенд. В частности, один из способов борьбы с враждебным духом заключается в том, что его заманивают в котел [Поверья 1890: 43; Штернберг 1933: 324] (ср. также перевернутый вверх дном котел как символ смерти у ульчей [Смоляк 1962: 271]).

Фигура Омоси-мама, «покровительницы детей и потомства, богини счастья», которая «дает жизнь росткам и распускает листья», описание ее как страшной старухи с седыми волосами, выпученными глазами, огромным ртом [Предание 1961: 169], ниспосылающей на землю души маленьких детей, близки к шаманским представлениям о Хозяйке Вселенной, и в частности, о нанайском женском духе Омсон-мама, во владении которой находятся души *омия* [Анисимов 1959: 48].

Что касается номенклатуры духов-помощников шаманки Тэтэкэ, то она поразительным образом близка к номенклатуре таковых у народов Приамурья, в частности у гольдов [Штернберг 1933: 513–520]. Показательно также «разделение» этих духов: шаманка «отправилась в Царство мертвых искать Илмунь хана в сопровождении всех духов: дух зверей

«...как, дух птиц летел, дух змей шипел» [Предание 1961: 158]. Песня существенным представляется также порядок призывания шаманкой духов в одном из мест «Предания...», воспроизводящий картину «мирового дерева» (в данном случае оно названо «березой Чангиса»), растущего на горе, в корнях которого – змеи в каменной пещере, около горы – тигр и медведь, а над ним – птицы (трясогузка, ястреб, орлы).

Сравнивая тексты призываний шаманкой Тэтэкэ духов-помощников с шаманскими песнопениями, трудно с уверенностью сказать, имеем ли мы здесь дело с воспроизведением или со стилизацией призываний. В шаманских призываниях очень часто встречаются непереводимые слова, напев их существенно отличается от обычного пения; в «Предании...» также упоминаются специальные напевы, используемые шаманкой в своих призываниях. Можно отметить и некоторую параллель с эпическими фольклорными жанрами, где одним из распространенных способов организации прямой речи служат так называемые запевы-припевы, сходные по ряду признаков с заклинательными формулами, содержащимися в «Предании о Нишанской шаманке».

Особого внимания заслуживает общая композиция «Предания...», так как синтетическое совмещение в этом памятнике устной и письменной традиций привело здесь к песня специфической организации всей повести как ряда включенных друг в друга слоев: внешний теснее всего связан с литературным каноном, средний воспроизводит обрядовую сторону камлания, а внутренний (описание путешествия шаманки в мире мертвых) содержит наибольшее количество элементов устной народной традиции, в частности представляет собой своеобразную переогласовку шаманских легенд.

Литература

- Аврорин, Козьминский 1949 – Аврорин В.А., Козьминский И.И. Представления орочей о вселенной, о переселении душ и путешествиях шаманов, изображенные на «карте» // Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 11. М.; Л., 1949.
- Анисимов 1959 – Анисимов А.Ф. Космологические представления народов Севера. М.; Л., 1959.

- Василевич 1959 – *Василевич Г.М.* Раннее представление о мире у эвенков (материалы) // Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. Труды Института этнографии. Новая серия. Т. 51. М., 1959.
- Василевич 1969 – *Василевич Г.М.* Эвенки. Л., 1969.
- Гребенщиков 1909 – *Гребенщиков А.В.* Краткий очерк образцов маньчжурской литературы. Владивосток, 1909.
- Золотарев 1939 – *Золотарев А.М.* Родовой строй и религия ульчей. Хабаровск, 1939.
- Иванов 1954 – *Иванов С.В.* Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX – начала XX в. // Труды Института этнографии. Новая серия. Т. 22. М.; Л., 1954.
- Крейнович 1930 – *Крейнович Е.А.* Рождение и смерть человека по воззрениям гиляков // Этнография. 1930. № 1, 2.
- Крейнович 1973 – *Крейнович Е.А.* Нивхгу. М., 1973.
- Ксенофонтов 1930 – *Ксенофонтов Г.В.* Легенды и рассказы о шаманах у якутов, бурят и тунгусов. М., 1930.
- Лихачев 1973 – *Лихачев Д.С.* Развитие русской литературы X–XVII веков. Л., 1973.
- Новик 1973 – *Новик Е.С.* Камлание шамана как драматизированное описание вселенной // Сборник статей по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1973.
- Поверья 1890 – Шаманские поверья инородцев Восточной Сибири // Записки Восточно-Сибирского отдела Императорского Русского географического общества по этнографии. Т. II. Вып. 2. Иркутск, 1890.
- Предание 1961 – Нишань самани битхэ (Предание о Нишанской шаманке) / Изд. текста, пер. и предисл. М.П. Волковой. М., 1961.
- Путилов 1974 – *Путилов Б.Н.* Эпос и обряд // Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974.
- Смоляк 1962 – *Смоляк А.В.* Магические обряды сохранения жизни детей у народов Нижнего Амура // Сибирский этнографический сборник. Т. 4. М., 1962. (Труды Института этнографии. Новая серия. Т. 78).
- Штернберг 1933 – *Штернберг Л.Я.* Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. Хабаровск, 1933.
- Штернберг 1936 – *Штернберг Л.Я.* Первобытная религия. Л., 1936.

Структура шаманских действий (к статье Д.К. Зеленина «Идеология сибирского шаманства»)

Сложные комплексы шаманских действий, получившие в этнографической литературе общее название камланий, постоянно привлекают внимание исследователей культуры народов Сибири.

Преимущественный интерес к внешней обрядовой стороне, характерный для этнографов и путешественников XIX – начала XX в., сменился затем попытками проникнуть в мировоззренческие основы шаманства, в его идеологию и психологию (ср. [Богораз 1910, Зеленин 1935]). При этом в центре разнообразных этнографических штудий часто оказывались фрагменты камланий или даже отдельные детали, сопоставляемые с отдельными же наблюдениями в области мифологии, изобразительного искусства, верований и т. д. Вопрос о связи внешней стороны камланий с их собственной семантикой оставался в тени.

Исключение составляет одно важное наблюдение, послужившее основой для многолетней дискуссии. Речь идет о наличии в шаманской практике двух типов камланий: в одном из них шаман должен был добыть больному душу, похищенную злым духом, в другом – извлечь духа болезни из тела пациента и изгнать его прочь. Еще в 1928 г. В.Г. Бого-

Впервые опубликовано: Новик Е.С. Структура шаманских действий (к статье Д.К. Зеленина «Идеология сибирского шаманства») // Проблемы славянской этнографии (к столетию со дня рождения чл.-кор. АН СССР Д.К. Зеленина). Л.: Наука, 1979. С. 204–212.

раз в своей рецензии на работу Г.Н. Прокофьева о селькупках отмечал, что «эти два различных метода лечения больных, взаимно полярные, служат в этнографии издавна предметом деятельного обсуждения. На XXI конгрессе американистов в 1924 г. в Гетеборге профессор Лоуи старался доказать, что лечение номер один принадлежит Евразии, а лечение номер два – Америке. Это утверждение проф. Лоуи не осталось без возражений. Сообщение Прокофьева с большой точностью указывает, что оба метода шаманского лечения существуют в Евразии вместе и рядом» [Богораз-Тан 1928: 95].

Если вопрос о региональном характере различий в методах шаманского лечения снимался с помощью простого наблюдения фактов, то с диахроническим объяснением этого явления дело оказалось сложнее. В дальнейшем дискуссия шла в основном по линии установления первичности или вторичности одного из типов, но мнения о том, какую форму считать исходной, разошлись. Так, В.Г. Богораз считал «похищение» более древним, связанным с представлением об «охоте» злых духов за душами живых людей [Богораз-Тан 1932]. Д.К. Зеленин, возражая ему, остроумно заметил, что, поскольку собирательство древнее охоты, то «вселение» злого духа в человека следует признать первичным [Зеленин 1935: 713–714].

Сравнивая различные способы извлечения злого духа из тела больного (начиная от высасывания, вселения его в шамана, в идола, изображающего духа болезни, и т. д.), Д.К. Зеленин пришел к выводу, что сибирские шаманы примкнули к уже готовому культу онгонов, который в свою очередь пришел на смену тотемизму. Этим трем стадиям соответствуют три вида почитаемых объектов: животное, идол и иерархия духов [Зеленин 1936].

В этой концепции происхождения шаманства главный упор делается на врачебательной практике шаманов как наиболее древней, исходной, а все другие их функции рассматривались как производные от нее. Между тем, хотя лечение болезней и было наиболее широко распространенной функцией шаманов, к их помощи прибегали и во многих других случаях: при бесплодии, затяжных родах, эпизоотиях, посвящении (табуировании) домашних животных,

жертвоприношениях, для освящения нового дома или промыслового инвентаря, в обрядах «размножения», для обеспечения удачной охоты, на похоронах, свадьбах и т. д.

Более того, все эти камлания тоже строились по одной из приведенных выше схем. Так, у целого ряда народов Сибири и Дальнего Востока были зафиксированы камлания по добыванию душ нерожденных детей, параллельные отправке, проводам души покойного в мир мертвых. Для обеспечения размножения домашнего скота или промысловых животных шаман добывал у соответствующих духов-хозяев души будущих зверей, а при посвящении животных или жертвоприношениях – извлекал душу и гнал ее к жилищу того духа, которому предназначалась жертва. При освящении нового дома, промыслового инвентаря, изготовлении амулетов (в том числе и атрибутов шаманского облачения) шаман вселял в них духа, которого он иногда должен был предварительно заманить. Эти камлания параллельны действиям шамана по изгнанию злых духов из юрты, заманиванию их в специальное изображение, чучело, горшок и т. д.

Такое единообразие в строении камланий позволяет выделить их в особый обрядовый жанр, сохраняющий структурное единство при всех своих модификациях. Анализ этой структуры представляется тем более целесообразным, что он позволяет выявить внутренние связи отдельных компонентов камлания и таким образом установить их значения. Это в свою очередь может открыть путь для более точной семантической интерпретации и других форм обрядового поведения, поскольку действия, входившие в комплекс камланий, во многом совпадали с обычными магическими акциями (например, очищения, кормления) и ритуальными словесными формулами (благопожелания, заговоры и т. д.), совершавшимися рядовыми членами коллектива.

Имея в виду одну из наиболее фундаментальных идей Д.К. Зеленина, сформулированную им еще в 1916 г. в «Очерках русской мифологии»: при изучении верований основываются прежде всего на изучении обряда, с ними связанного, – остановимся на структуре камланий как обряда, имеющего определенное жанровое единство.

Уже из приведенных примеров видно, что объектом камланий служила некая ценность, именуемая обычно «душой», «силой» и т. д., перемещение которой возможно в обоих направлениях: к субъекту камлания (шаман добывает в мире духов ценность и доставляет ее в мир людей – тип I-A) и от субъекта камлания (шаман извлекает принадлежащие человеческому коллективу ценности – душу жертвенного животного, душу покойника и т. д. – и уносит ее в мир духов – тип I-B). Аналогичные операции совершаются и злым духом: попав в мир людей, он вселяется в тело больного, поселяется в стаде, в доме и т. д. (тип I-A) или извлекает душу из тела жертвы и уносит ее в мир духов (тип I-B). В этом случае действия шамана повторяют серии акций типа I: шаман отправляется в мир духов, добывает там похищенную душу и возвращает ее владельцу (тип II-A); шаман находит духа болезни в теле больного, извлекает его наружу и отправляет его в мир духов (тип II-B).

Таким образом, каждое камлание включало в себя акции по перемещению (*отсоединение / присоединение*) и в микропространстве (*внесение / извлечение*), и в макропространстве (*добывание / проводы*). Последнее обстоятельство резко отличает камлания от обычных магических актов и обрядов рядовых членов коллектива. Даже совпадая с ними по прагматической цели, они носили характер путешествия шамана в мир духов и в этом отношении оказываются близки по своей сюжетной организации к сказочно-мифологическим текстам типа *quest*, что позволяет применить к их анализу методику, успешно используемую в последние годы для изучения этих повествовательных фольклорных жанров.

В частности, система действующих лиц камлания может быть описана с помощью модели, предложенной А.Ж. Греймасом:

Податель – объект → получатель
Помощник – субъект ← противник

В камланиях этим ролям соответствуют следующие группы персонажей: субъект – заказчик камлания, объект – искомая ценность, податель – духи-хозяева, получатель –

враг, противник — злой дух, помощник — духи-помощники шамана.¹

Функциональные связи между этими шестью действующими лицами группируются по трем осям: передача (отсоединение/присоединение) силы, сообщения и ценности. Каждая серия действий может иметь негативную и позитивную форму.

Рассмотрим с этой точки зрения сюжетную схему камланий. Известно, что они совершались в случае неблагополучия, отрицательного состояния коллектива или отдельных его членов. Это нарушение миропорядка считалось следствием недостатка душ, наступившего в результате негативной по отношению к людям деятельности духов. Однако такое поведение духов могло объясняться и тем, что ошибочные действия были совершены самими людьми, которые нарушили какие-либо запреты и предписания или не принесли соответствующие жертвы. Именно такая ситуация предшествует камланиям, долженствующим восполнить недостачу, которую испытывают духи. «Похищение души» злым духом или его «вселение» в больного также было следствием нарушения договорных отношений одной из сторон: оно было либо результатом экспансии духа болезни, либо могло произойти из-за непроизвольного контакта с ним человека.

И в том, и в другом случае нарушение миропорядка, ведущее к исходной ситуации камлания, выражается в том, что ценности, которые должны принадлежать человеческому коллективу, находятся в мире духов, и наоборот, ценности, принадлежащие миру духов, находятся в человеческом мире.

Для осуществления контакта с духами заказчик камлания прежде всего призывает шамана (передача сообщения), в лице которого получает силу, способную ликвидировать недостачу. Передача ценностей состоит в «кормлении» шамана и приготовлении указанных им жертвоприношений.

Следующий сюжетный блок является логической импликацией негативных действий первого блока. Он сводится к получению шаманом информации о причине несчастья — во сне, посредством гадания или созыва и распростра-

¹ Обзор литературы по этому вопросу см. [Мелетинский 1969].

шивания духов-помощников. В последнем случае также выделяются три серии «передач»: получение информации (вызов – отклик духов), присоединение силы (приход духов-помощников) и отсоединение / присоединение ценностей («кормление» помощников). Состояние сна могло интерпретироваться и как общение шамана с духами, причем иногда дух-помощник совершал путешествие к духам-предкам шамана, где и получал необходимые сведения о причине несчастья.

Если же причина была известна заранее, например в камланиях, приуроченных к сезонным хозяйственным обрядам по добыванию силы плодородия, душ промысловых животных, домашнего скота и т. д., гадание могло и не производиться. Но и в этих случаях шаман вызывал духов-помощников (свою «силу», «войско», как они часто именуются в шаманских призываниях). Таким образом, вызов духов, изображение их прихода, игровые сценки, которые шаман мог разыгрывать от их лица с присутствующими, вселение духов в шамана, в соответствующие изображения (иногда заранее приготовленные) или в части домашней обстановки, угощение духов составляют неотъемлемое звено почти любого камлания.

«Общение» шамана с духами-помощниками часто интерпретируется как собственно камлание. Действительно, шаманские действия иногда ограничивались диалогом шамана с духами. Это могло иметь место, во-первых, в тех случаях, когда камлание носило аутогенный характер (в частности, во время обучения шамана или для «кормления» им своих духов-помощников), во-вторых, во время своеобразных состязаний шаманов, приуроченных к коллективным обрядовым церемониям и праздникам, или, наконец, в сольных выступлениях шамана для развлечения аудитории.

Однако в шаманских камланиях-требах «созывание духов-помощников» составляет лишь начальное сюжетное звено всего действия.

Следующий блок составляло собственно путешествие шамана в тот из миров, в котором обитает адресат камлания. Здесь в первую очередь следует выделить серию действий, репрезентирующих перемещение шамана в мир духов (пляска, пение, кружение и т. д.). Дорога шамана зависела от того,

где обитает дух, к которому он камлает. Например, при камлании к верхним духам все движения шамана были ориентированы на восток, при камлании к нижним духам — на запад. Весь путь шамана членился на отрезки, стоянки, где он сталкивался с населяющими эти места духами. В конце пути, прибыв к духу-хозяину, шаман вступает с ним в переговоры: рассказывает историю своего посвящения, детально обрисовывает тяжелое положение пославших его людей и красноречиво описывает принесенные им жертвы, в обмен на которые и просит дать желаемое.

Однако иногда шаман скрывает свое прибытие, прячась под маской кого-либо из своих помощников. К хитрости или обману он прибегает и для добывания искомой ценности: крадет души-шерстинки зверей, обманывает злого духа, затопляет жилище мертвецов и, воспользовавшись паникой, угоняет похищенные ими души.

Таким образом, связь шаман — дух-хозяин также состоит из «перемещения силы» (уход шамана в мир духов), «заключения договора» и «передачи ценностей».

В камланиях по изгнанию духа болезни «перемещению шамана» в мир духов соответствует (а иногда предшествует) «перемещение духа болезни» из тела больного, юрты или стада в тело шамана или специальное изображение, т. е. перемещение в микропространстве. Соответственно, и здесь возможны либо уговоры, либо выманивание духа хитростью, либо устрашение. За поимкой духа болезни следует его отправка. Здесь шаман мог просто выбросить изображение, в котором заключен дух, отнести его в лес; но часто сам поход в лес означал отправку духа: например, шкуру жертвенного животного, на котором дух должен был уехать, вешали на дерево или столб, ориентируя голову в соответствующую сторону (ср. с ориентацией движений шамана при путешествии в соответствующий «мир» макропространства в приведенных выше примерах). Еще более подробную сюжетную разработку этот фрагмент получает в камланиях, где шаман провожает духа болезни к месту его жительства и уговаривает его «хозяев», «родителей или начальников» принять к себе непростого гостя.

Следующими сюжетными звеньями было возвращение шамана, передача им искомой ценности заказчику камлания,

предсказания о судьбе объекта камлания (передача информации) и роспуск духов-помощников (отсоединение силы).

Возвращение могло быть полным повторением путешествия, но иногда изображалось как магическое бегство; шаману мог помогать и его кормчий, на чей голос он шел из мира духов, и т. д.

Вселение добытой ценности также могло репрезентироваться различными действиями. В обрядах «размножения» шаман разбрасывал шерстинки, чешую и подобное, а сородичи ловили их с соответствующими возгласами; шаман мог «выпускать» души зверей в тайгу (иногда – под охрану духов – хозяев родовой территории, сопровождая эти действия соответствующими обращениями к ним) или внедрить полученные души в корову, быка-пороза или другое табуируемое животное. Душу ребенка шаман или отдавал родителям, или внедрял в соответствующее изображение, которое мог оставить и у себя – на хранение.

Заканчивалось камлание предсказаниями судьбы полученной души, например: каков будет приплод от пороza, каковы должны быть приметы зверей, добытых промышленниками, сколько проживет ребенок или больной, которого он лечил.

Таким образом, общая сюжетная схема камланий оказывается достаточно единообразной и может быть представлена в виде таблицы. Легко заметить, что основные сюжетные блоки совпадают с сюжетными схемами таких повествовательных жанров, как миф, сказка, эпос².

Хотя некоторые шаманские действия и строились на кумуляции (это относится к упоминавшимся выше шаманским выступлениям с развлекательными целями, когда шаман поочередно «впускал» в себя того или иного духа и разыгрывал от его лица диалоги с публикой), в камланиях-требах сюжетные блоки связаны импликацией и образуют иерархическую структуру, а все действие в целом носило характер драматического столкновения шамана с духами,

² Сравнительную таблицу эпических сюжетов: «добывание жены», «возвращение похищенной жены» и «муж на свадьбе жены» см. [Гринцер 1974].

результатом которого было приобретение искомой ценности и ликвидация недостачи. Таким образом, и в камланиях, и в мифе-сказке сюжет строится на ритме потерь и приобретений. Хотя негативная серия действий, с которой часто начинается сказка, равно как и действия по получению чудесного предмета, как бы вынесены за рамку камлания (первые, хотя и являются причиной недостачи, произошли до камлания, вторые составляют содержание обрядов посвящения шаманов, то есть также предшествуют камланию как таковому), однако оба эти событийных блока включены в сюжет: созывание шаманом своей «силы» и узнавание с ее помощью причины несчастий составляют неотъемлемую часть структуры камлания. Сами же действо реализует лишь часть эпического сюжета, а именно – сводится к получению ценностей.

Важно подчеркнуть, что если в сказке и мифе основной структурной единицей является категория испытаний, то есть, акцент лежит на перипетиях судьбы героя, то в камланиях акцентируется результат – перераспределение ценностей, за обладание которыми ведется борьба. Для успешного разрешения конфликта шаман обменивает искомые ценности на соответствующие дары, «приводит» и «уводит» души из одного мира в другой. Это существенное отличие сюжетной структуры камлания от сходных повествовательных структур: конфликт героя и его противника выступает в обряде как контакт и договор шамана с духами, а обмен ценностями между людьми и духами служит условием разрешения коллизии.

В этом отношении сюжет камлания более отчетливо покрывает архетипическую модель, лежащую в основе эпических жанров: «добывание» и «отправка» являются двумя логически возможными способами обмена ценностями между взаимодействующими системами – человеческим коллективом и внеположенной ему реальностью, персонифицированной «миром духов», поэтому интерпретации этой оппозиции как двух диахронических стадий в развитии мифологических представлений может быть поставлена под сомнение.

Схема камланий

Блоки сюжета	Типы камланий			
	I-A	I-B	II-A	II-B
Исходная ситуация (нарушение договора)	Духи не посылают «души»	Люди нарушают предписания (задерживают платежи)	Дух похищает «душу»	Дух внедряется в мир людей
Недостача	Ценности остаются в мире духов	Ценности остаются в мире людей	Ценность оказывается не на своем месте	Дух оказывается не на своем месте
Посредничество	Люди призывают шамана	Люди призывают шамана	Люди призывают шамана	Люди призывают шамана
Получение средства для противодействия	Призывание духов-помощников. Приготовление даров	Призывание духов-помощников. Извлечение ценностей	Призывание духов-помощников. Установление похитителя	Призывание духов-помощников. Установление вселившегося духа
Перемещение	Отправка шамана в мир духов	Отправка шамана в мир духов	Отправка шамана вдогонку похитителю	Извлечение вселившегося духа
Столкновение с духом	Диалог с духом-хозяином и принесение даров	Диалог с духом и передача ценности	Борьба с похитителем	Борьба с вселившимся духом
Победа и получение ценности	Восстановление договора: духи выделяют ценности	Восстановление договора: духи принимают ценности	Победа и освобождение «души»	Пленение и отправка духа
Ликвидация недостачи	Возвращение шамана и передача ценности заказчику камлания	Возвращение шамана и восстановление порядка обмена	Возвращение шамана и возвращение «души» заказчику камлания	Очищение

Литература

- Богораз 1910 – *Богораз В.Г.* К психологии шаманства у народов Северо-Восточной Азии // Этнографическое обозрение. 1910. Т. 84–85. № 1–2.
- Богораз-Тан 1928 – *Богораз-Тан В.Г.* Работа Г.Н. Прокофьева среди остяко-самоедов // Этнография. 1928. № 2.
- Богораз-Тан 1932 – *Богораз-Тан В.Г.* Религия как тормоз соцстроительства среди малых народностей Севера // Советский Север. 1932. № 1–2.
- Гринцер 1974 – *Гринцер П.А.* Древнеиндийский эпос. М., 1974.
- Зеленин 1935 – *Зеленин Д.К.* Идеология сибирского шаманства // Изв. АН СССР, Отд. Обществ. наук. М.; Л., 1935. № 8.
- Зеленин 1936 – *Зеленин Д.К.* Культ онгонов в Сибири. М.; Л., 1936.
- Мелетинский 1969 – *Мелетинский Е.М.* Структурно-типологическое изучение сказки // Пропп В.Я. Морфология сказки. 2-е изд. М., 1969.

К типологии жанров несказочной прозы Сибири и Дальнего Востока

Под «жанром» я буду иметь в виду прежде всего тип информации о действительности. Такое понимание жанра – как категории, определяющей соотношение между структурой текста и рядом внефольклорных (пространственно-временных, культурно-исторических и т. д.) факторов, – достаточно давно принято в советской фольклористике¹. Однако на деле эмпирические классификации сводятся в основном к классифицированию, т. е. к отнесению существующих записей к тому или иному классу, причем сами классы достаточно произвольно заимствуются из других, часто принципиально по-иному организованных традиций. Признавая на словах синкретичность фольклора народностей Сибири, невыделенность в нем жанров, известных по другим (стадиально более поздним и потому в чем-то более развитым, а в чем-то более выхолощенным) традициям, такие классификации тщетно пытаются втиснуть в прокрустово ложе европоцентристских и литературоцентристских мерок сибирский материал в ущерб его специфическим особенностям.

Впервые опубликовано: Новик Е.С. К типологии несказочной прозы Сибири и Дальнего Востока // Фольклорное наследие народов Сибири и Дальнего Востока / Отв. ред. В.М. Гацак. Горно-Алтайск: [б. и.], 1986. С. 36–48. – *Примеч. сост.*

¹ Так, еще в 1964 г. В.Я. Пропп в статье «Принципы классификации фольклорных жанров» писал: «Специфика жанра состоит в том, какая действительность изображена, какова оценка ее, каково отношение к ней и как это отношение выражено» [Пропп 1976: 36].

Между тем все чаще высказывается мысль [Топоров 1974] рассматривать фольклорные жанры не как готовые, застывшие формы, а попытаться описать их набором различных (дифференциальных) признаков, которые членят жанровое пространство и тем самым задают его типологию. Под «типологией» жанров, таким образом, понимается внутреннее членение всего корпуса текстов конкретной устной традиции. Сам набор признаков может быть достаточно универсальным, а их комбинации, позволяя фиксировать переходы от одного жанра к другому (т. е. осуществлять срез жанровый анализ), различаются и в разных традициях, и в разных временных срезах одной и той же традиции. В разработке типологии жанров можно поэтому подойти двояко: либо описывая каждую конкретную традицию отдельно (при этом особое внимание следует обратить на народные термины, поскольку именно с их помощью жанры осознаются и фиксируются самими носителями), либо пытаясь выделить наиболее общие принципы членения жанрового пространства, которые затем можно было бы приложить к конкретной традиции (в этом случае оказывается необходимым установить те критерии, по которым носители традиции противопоставляют один жанр или группу жанров другим). В статье делается попытка именно второго рода, причем пока она ориентирована на один раздел фольклорной прозы – сказочной. Однако последняя представляет собой лишь часть устной традиции, не отграниченную жестко ни от сказок или эпоса, ни от повествовательных форм – песен, заговоров и т. д.; этот факт будет учитываться в той мере, в какой наличие или отсутствие какого-либо дифференциального признака создает предпосылки для выделения группы текстов в определенный жанр или группу жанров.

Под «сказочной» прозой понимаются повествования, к которым носители традиции относятся как к достоверным сообщениям. Речь, таким образом, идет о противопоставлении достоверных и недостоверных (вымышленных) повествований. Членение устной прозы по признаку достоверное/вымышленное довольно отчетливо прослеживалось в Сибири до недавнего времени и, более того, фиксировалось особыми терминами, что заставляет предположить особую значимость этого противопоставления для нашего региона.

К сожалению, это членение часто не принимается исследователями всерьез, так как оно оказывается в разительном контрасте с тем, что понимают под «достоверностью» сами фольклористы. Здесь, по сути дела, имеет место явная логическая ошибка, подмена последовательно проводимого носителями фольклора противопоставления достоверное/вымышленное противопоставлением реальное/фантастическое, что, естественно, не согласуется ни с ориентацией носителей, ни с эстетикой фольклора. Подмена оппозиции достоверность/вымысел оппозицией реальность/фантастика лишает всю классификацию почвы, поскольку содержание текста с точки зрения носителей фольклора оказывается при этом искаженным, а для исследователя – недоступным. Работая с сибирской архаической эпикой, приходится постоянно учитывать, что как бы ни были фантастичны события рассказа, как бы ни были близки их сюжеты к классическим сказочным, у нас нет оснований считать их «сказками», если информанты относят их к разряду достоверных историй.

В одной из работ Е.М. Мелетинского [1970] противопоставление вымышленное/достоверное, характеризующее произведение с точки зрения носителя фольклора, дополняется еще тремя парами: ритуальность/неритуальность, сакральность/несакральность и конкретно-этнографический/условно-поэтический тип фантазирования. К двум первым я обращусь позже. Что касается третьей пары, то она отчетливо коррелирует с оппозицией достоверное/вымышленное: до тех пор, пока повествование, как бы прихотливо ни варьировалась его фабула, увязано с этнографическим контекстом, например с системой актуальных верований, оно не превращается в сказку с присущей ей установкой на вымысел. И наоборот, при переходе в иную этническую среду оно легко превращается в сказку. В той же статье Е.М. Мелетинского выделена другая группа признаков, которая внешне касается лишь содержания произведения: характеристика героев, времени, места и результата действия. Хотя сведения о них могут быть извлечены непосредственно из самого текста (а не из контекста, как о признаках первой группы), жанровыми эти признаки становятся лишь в том случае, если они будут пониматься как внешние по отношению к сюжету. Иными словами, и тип героя,

и характер временной приуроченности, и этиологизм определяют в данном случае не столько особенности сюжетного развертывания, сколько тип связи с внеположенной сюжету реальностью.

Особенно отчетливо это улавливается в отношении временной и пространственной приуроченности. Различные или сходные сюжеты в сфере сказочной прозы соотносят события рассказа с определенным временным периодом, в отличие от сказок, где время подчеркнуто внеисторично («некогда»), а место действия неопределенно.

Более того, именно членение временного континуума нацеляет основные иерархические членения жанрового пространства сказочной прозы: в мифах говорится о начальных временах первотворения, в преданиях действие отнесено к историческому (точнее – квазиисторическому) прошлому, а в быличках – к настоящему или недавно прошедшему времени. Хотя названия жанров (миф, предание, быличка) имеют метаязыковой характер, так как заимствованы из фольклористики (термин «быличка», правда, был подслушан братьями Соколовыми у белозерских крестьян), однако внутри самой сибирской традиции им в ряде случаев удастся обнаружить соответствия.

Так, чукчи еще во времена В.Г. Богораза [1900] делили существование на *тоттомгаткан пынылты* – «времен творения вести» (ср. мифы), *акалылэткэн пынылты* – «времен раздоров вести» (ср. предания) и *лые пыныл* – «правдивые вести» (ср. былички), которые все вместе противопоставлялись недостоверным, с их точки зрения, историческим *лымныл* (ср. сказки). Нивхи различали мифы *тылгунд* (по Л.Я. Штернбергу – от слова *тыланд* – «далекий», «старинный»!) и рассказы о событиях более позднего времени *кераинд* [Штернберг 1908]. Г.М. Василевич сообщает, что эвенки, по сказаниям и преданиям представляя себе исторический ход жизни своей группы, различали в ней периоды: *нимнакан* – очень древний, «когда земля начинала становиться» (ср. миф. – Е. Н.), *будэмэжит* – период войн и расселения оленеводов (ср. предание. – Е. Н.); период формирования современных групп (ср. *итир* – рассказы о случаях, сохранившихся в памяти живущих. – Е. Н.)... Определяли эвенки любые события по отношению к этим трем периодам» [Василевич 1969: 191].

В других случаях деление текстов на мифы, предания или былички не находит прямого отражения в народной терминологии. Однако можно предположить, что и в этих случаях носители фольклора пользовались подобного рода шкалой времени, но маркировали ее иным способом, например именем главного героя, прикрепленностью рассказов к фигуре: культурного героя (миф), родоначальника (предание) или соседа (бытовой рассказ).

Именно с таким случаем мы, вероятно, имеем дело в зачинах корякских мифов: «Это было время, когда жил Большой Ворон», «Это было время, когда сам себя создавший отец творца жил» и т. д. У эвенков находим рассказы об Уньяны [Василевич 1936: 41–44, 245], внешне мало отличающиеся от сказок о борьбе с чудесным противником; этот же персонаж встречается, однако, в материалах И.М. Суслова [Суслов 1931: 101] в качестве предка (духа-покровителя) шамана Майели, из чего можно заключить, что эти рассказы воспринимались людьми социального объединения, в которое входил этот шаман, как родовые предания о предке.

Та или иная временная приуроченность рассказа коррелирует, таким образом, с масштабом главного персонажа: первопредка и культурного героя — демиурга (в мифе), предка или богатыря (в предании) и, наконец, совершенно определенного человека, современника рассказчика — в быличке.

Такую же корреляцию можно, в свою очередь, констатировать и между фигурой героя и топографией действия, разворачивающегося соответственно: в космосе (миф), на определенной родовой территории (предание) или конкретном месте (быличка).

С масштабом действия, в свою очередь, коррелирует и характер этиологического финала, связывающего события рассказа с настоящим положением вещей. Этиологические финалы, считающиеся обычно принадлежностью исключительно мифов, встречаются, однако, в сибирском повествовательном фольклоре во всех выделенных выше формах. Но если в мифе они касаются состояния природы и культуры в целом, то в преданиях — отдельных элементов ландшафта, конкретного рода и т. д. (как, например, в топонимических или этногенетических); в быличках же либо вывод морального толка, либо

счастье удач или неудач, ставших «с тех пор» уделом рассказчика или его близких.

Все эти признаки (время и место действия, масштаб героя и этнологии), задавая жанровые параметры текста, входят в повествование, составляя более или менее постоянные компоненты его сюжета: в инициальной части сообщается, «когда» и «где» происходят события, и дается характеристика персонажей, а в финальной части следует этиологический вывод. Естественно, что, составляя композиционную рамку событийно сюжетных коллизий, эти компоненты легко могут опускаться. Именно поэтому корреляции признаков, выделенные выше, представляются весьма существенными, так как позволяют исследователю определить жанр текста при наличии какой-либо из этих характеристик.

Такой пропуск следует, однако, отличать от принципиально иной ситуации — когда в рассказе отсутствует приверженность к определенному временному периоду, конкретному типу героя или локализации. В этом случае рассказ может легко утратить и установку на достоверность, а потому перейти в разряд сказок, где героем обычно выступает неопределенный «некий человек». Но поскольку в таких сказках далеко не всегда имеет место и противоположная установка — установка на вымысел, они легко могут вновь конкретизироваться и вернуться в разряд сказочной прозы.

Сказка, несомненно, не является поздним жанром, она синхронно сосуществовала с сказочной прозой и, более того, порождалась тем же механизмом, что и былички, бывальщины (фабулаты), предания и мифы. На механизм этот указала в свое время Э.В. Померанцева: «желание рассказать как можно убедительнее, достовернее» приводит к тому, что и повествование вводятся детали, психологические мотивировки, «простой эпизод разрастается в сложный сюжет — мемуар превращается в фабулат, рассказ выходит за жанровые границы былички, становится бывальщиной... Реалии эти сплошь и рядом превращают быличку в бывальщину, а иногда даже в сказку» [Померанцева 1975: 24].

Жанровые признаки, выделенные выше, могут быть дополнены еще одной группой, обуславливающей характер функционирования текста. Эта группа определяет уже

не столько масштаб рассказа, сколько форму и обстоятельства исполнения. Речь идет о сакральности и ритуальности несказочной прозы. И хотя обе эти функции сегодня уже не актуальны для сибирского фольклора, целый ряд его особенностей является, по-видимому, следствием подобного рода функционирования.

Говорить о сакральности и ритуальности как о жанровых признаках позволяет следующее обстоятельство: оба они могут быть интерпретированы в коммуникативном ключе и, таким образом, оказываются связанными с типом информации, несомой текстом. Их отличие от предыдущих заключается в том, что они превращают рассказ в акт общения.

Действительно, можно заметить, что в сфере эпической архаики отношение «отправитель – получатель сообщения» оказывается иным, нежели отношение «рассказчик – аудитория слушателей», характерное для большинства собственно эпических традиций. Сакральность ведет к сужению круга слушателей: ряд текстов или их фрагменты считаются запретными для посторонних. В то же время сакральные и профанные тексты часто неразличимы в чисто повествовательном плане, что сама сакральность сопряжена с включением повествования в более широкий контекст: рассказчик показывает своим слушателям, где находятся камни, в которые превратился предок, т. е. объясняет особенности ландшафта путем возведения их к событиям прошлого; сообщает, какое место в генеалогической цепи занимают слушатели по отношению к герою рассказа, т. е. проецирует своих слушателей на мифологическое прошлое (подобно тому, как этиологический финал проецирует события прошлого на настоящее положение вещей).

Отношение к этим рассказам как к священным основывается, таким образом, на актуализации связи между слушателями и героем повествования. Наличие этой связи, этой коммуникации иногда находит выражение в ткани повествования. Так, В.И. Анучин писал о великом кетском шамане Дохе, что ему «приписывается создание правил енисейского обычного права и многие правила философской и житейской мудрости. В большом ходу у енисейцев полупесни-полупритчи, которые речитативом поют шаманы, и каждая, так сказать, глава такой

притчи неизменно заканчивается словами: «Так Дох говорил (рассказывал!)» [Анучин 1914: 7].

Рассказы эти, обладая сюжетной организацией («притча»), функционируют, однако, как монологи, содержащие поучения своим потомкам. Тот факт, что они имеют песенную или речитативную форму, заставляет вспомнить о знаковой функции пения в архаических культурах, когда песня служит способом маркировать чей-то голос, передать прямую речь определенного персонажа.

Отсюда возникает предположение, что и многие другие тексты сибирской архаической эпики, включая некоторые образцы поющего эпоса, такие, например, как нивхские *настунд* – достоверные с точки зрения сказителей повествования, исполняемые в состоянии экстаза от имени особых песенных духов (19), как некоторые нанайские *нингман*, также считавшиеся внушенными духами, эвенкийские *нимн-икан* (по крайней мере те из них, где трактуются вопросы происхождения мира); как ненецкие *ярабц* (букв. – «плач»), которые, в отличие от *сюдбабц*, считались достоверными и в которых повествование велось от первого лица, как эпические песни хантов, напоминающие *ярабц* этой своей особенностью, могли расцениваться как своего рода монологи духов, т. е. определенных сакральных фигур. Показательно, что эти тексты, будучи поняты как исключительно эпические, включаются исследователями в жанр поющей богатырской сказки [Мелетинский 1963: 77–93]. Действительно, по своим сюжетам они неразличимы, и лишь характерная для этих песен установка на достоверность и приписывание их авторства духам наталкивает на мысль о возможности их функционирования и в качестве сакральных текстов.

Предположение о том, что поющая богатырская сказка представляет собой десакрализованную форму такого бытования эпики, при котором текст считался монологом духа, а не замкнутым в себе эпическим сюжетом, подтверждается материалами, собранными Н.А. Невским у айнов [Невский 1972: 23–24]. Таковы здесь *камуиюкар* – букв. «божьи песни», исполняемые в первом лице и заканчивающиеся словами «так сказал такой-то бог». Таковы и *упась-ума*, т. е. «поучения», исполняемые ритмическим речитати-

вом от первого лица и тоже содержащие в конце указание на имя автора (здесь это обычно предок одного из родов). Будучи переложены на пение, *унаськума* превратились в так называемые *ойна*. Большинство *ойна* считаются идущими от самого Азойнакамуи – культурного героя айнов.

И *унаськума*, и *ойна* разворачиваются обычно как эпическая биография героя, но статус их – не эпический, а дидактический. Характерной особенностью «божьих песен» является припев, по поводу которого Н.А. Невский замечает следующее: «Как люди в песнях излагают свои думы, переживания и даже автобиографию, сопровождая каждую строфу припевом хоре-хоре..., так и боги в песнях излагают различные случаи своей жизни, сопровождая каждую строфу тем или иным криком, соответствующим природе данного бога» [Невский 1972: 21].

Здесь уместно вспомнить, что подобные запевы-припевы – одна из характерных особенностей сибирской эпики и что, более того, сами напевы сказаний, по наблюдению музыковедов, соотнесены с напевами, маркирующими социальную принадлежность (см., например, статью Б.М. Добровольского, который прямо говорит, что проанализированные им напевы эвенкийского сказания о Кодакчоне «являются некими родовыми музыкальными иероглифами, несомненно очень древнего происхождения» [Добровольский 1966: 385]. Звуковая ткань здесь, таким образом – не факультативная добавка, а важный семантический компонент, который определяет статус текста как монолога определенного лица.

Итак, сакральность может быть понята как придание сюжетному тексту статуса сообщения, отправленного предками или божествами своим потомкам. Отсюда и отношение к ним как к священной истории.

Обратимся теперь ко второму моменту, отмеченному В.И. Анучиным у кетов и Н.А. Невским у айнов: к рассказам этим относятся как к «поучениям», т. е. в них актуализируется функция сообщения, не только имеющего своего отправителя (не просто рассказчик, а бог, культурный герой, предок) и адресованного определенному получателю (потомки, а не просто слушательская аудитория), но и несущего информа-

ни о том, как именно следует вести себя в той или иной ситуации. Сюжетная конструкция оказывается при этом открытой, а текст не получает статуса замкнутого в себе образования. Играв роль прецедента и образца, он становится своего рода «кодексом законов» или «правовых уставов», т. е. дидактическая функция становится доминирующей.

О том, что рассказы, регулирующие бытовое поведение, имеют не нарративный, а коммуникативный статус, свидетельствует, как кажется, и такая, давно замеченная фольклористами особенность: правовые установления даны в них часто в перевернутом, инверсированном виде. Примером могут служить многочисленные рассказы о том, какая кара постигла человека, обидевшего огонь (при том, что почитание огня являлось непреложным законом), или об инцесте родоначальников (при том, что в самом коллективе такие браки строжайше запрещались). Во всех этих и многих других случаях социальные установления изображаются сначала «нарушенными» и потому ведущими к конфликтам, которые и создают сюжет рассказа.

Если, однако, иметь в виду, что инверсирование, «обращение» часто вызвано сменой точки зрения на событие (подробнее см. [Новик 1984, гл. V]), то возникает предположение, что сюжет здесь строится с точки зрения духов, и лишь эпизодический финал, переоценивающий коллизии рассказа под углом зрения людей, утверждает путем доказательства обратного правильные нормы поведения, которые строятся с учетом интересов обеих сторон.

Таким образом, особые концовки, подчеркивающие авторство текста, изложение от первого лица, песенная форма исполнения и, возможно, особенности сюжетного развертывания путем инверсирования правил поведения могут, как кажется, служить признаками коммуникативного статуса сакральных текстов как сообщений, адресованных духами людям.

Наряду с сюжетно организованными текстами в качестве поучений в сибирской устной традиции циркулировало большое количество формул, обозначаемых часто особыми терминами (эвенк. *иты*, *оде*, *нгэлэму*; нивхс. *уйт*, *нигинд*; чукч. *атым*, *йим* и т. д.). Обычно их переводят как «страшно», «плохо», «грех», акцентируя их императивный характер,

но также и как «запрет», «правило», «наказ», поскольку такие тексты тоже считались речениями, оставленными божествами своим потомкам [Василевич 1969: 230].

Такие запреты и предписания регламентировали, как известно, все основные аспекты жизнедеятельности каждого члена коллектива. Но по крайней мере для некоторых из них можно подобрать и нарративные параллели. Е.А. Алексеенко, например, прямо утверждает, что у кетов многочисленные запреты (например, запрет выбрасывать рыбы головы, рубать основные кости промысловых животных), различные предписания (например, правила для женщин) и т. д. также имеют в своей основе предания с соответствующим наставлением [Алексеенко 1970: 45].

Если императивные запреты либо состоят из одной повелительной фразы-формулы, либо уточняют ее кратким дополнительным пояснением и удобны в передаче и запоминании, то в нарративах то или иное социальное установление обосновывается сюжетно, т. е. путем введения противоборствующих сил. При этом стремление как можно более детально мотивировать поведение каждой из сторон приводит к разрастанию текста в длинное и ветвистое повествование, что не мешает ему сохранять ту же, что и у запрета, функцию «поучения», а напротив, даже способствует его усвоению. Тот же механизм, если он действует в сфере чистой наррации, приводит, как говорилось, к превращению мемората в фабулат и даже в нейтральную сказку.

Коммуникативный статус текстов может объяснить и еще одну особенность их бытования, а именно – использование нарративов в качестве программы не только бытового поведения, но и обряда. Речь, таким образом, идет о ритуальности несказочной прозы.

Здесь возникает прямо противоположная ситуация: текст адресуется духам, божествам, а не слушателям, не аудитории. Именно эта особенность бытования рассказов получила название «религиозно-магической функции фольклорных сказок» [Зеленин 1934].

Например, легенды о том, как дух – хозяин зверей, очарованный пением или рассказами, исполняемыми на охотничьей стоянке, послал в благодарность за развлечение про-

наслонную удачу, рассматривались как своего рода «предприимчивое» брать с собой на охоту искусных сказочников, музыкантов, певцов. Рассказывание (пение, музицирование) понимается в этом случае как средство задобрить духа, который в ответ на услугу пошлет охотникам «свой скот – зверей тайги» [Дыренкова 1949: 111]. Ритуальность нарратива, понятая как использование его в качестве «реплики», адресованной духам, не предполагает обязательной «магической» формульности и не накладывает особых ограничений на жанровые или тематические особенности текстов. Не исключено, что на охоте рассказывали занимательные байки, сказки, веселые анекдоты, призванные именно развлекать духа, хозяина промысла (так, у орочей, по наблюдению Аврорина и Лебедевой, следовало рассказывать сказки с хорошим концом).

В том, что магическая функция рассказывания есть способ программировать поведение духов, можно убедиться на примере внутриобрядового использования текстов, по своим жанровым характеристикам весьма далеких от обряда. Так, А.А. Попов приводит случай, когда долганский шаман, которому никак не удавалось обнаружить злого духа, забравшегося в больного, пригласил на свой сеанс сказителя олонхо. Когда олонхосут доходил до места, где герой, сражаясь с абаа-ем, начинает его побеждать, засевший в больного дух вылезал, чтобы помочь своему былинному собрату, становился видимым для шамана, и тот камлал уже с полным знанием дела [Попов 1937: 16].

В отличие от примера с духом охоты, где текст сам по себе имел ценность в качестве «посылки» (напомню, что это могла быть и песня или наигрыш), здесь актуальным становится содержание сообщения, с помощью которого осуществляется провоцирование духа на выгодные рассказчику поступки.

И наконец, текст, адресованный рассказчиком боже-ству, в самих своих коллизиях содержит информацию о том, как получателю надлежит вести себя в ситуации контакта с отправителем сообщения. Примером может служить кетский миф о боге тепла Усесе [Дульзон 1969: 199–203]. Рассказывать его можно было только зимой и только лицам, родившимся в теплые летние месяцы, из чего вытекает, что он использовался

для «магического» вызывания тепла. Контакт с миром духов, в данном случае с Усесем, достигается здесь, однако, не просто путем говорения, а мотивируется сюжетом мифа, который внешне схож со сказкой типа «Морозко». Сопоставляя действия двух девушек (одна из которых делает все неправильно и погибает, другая же соблюдает «правила поведения» и становится женой Усеся, а ее родители на земле спасаются от стужи), миф этот должен доказать богу тепла, что люди знают, умеют выполнять все предписанные им правила и, как его потомки, достойны помощи. Весь рассказ, неся в себе эту информацию, становится «предписанием», программирующим поведение бога в отношении людей: тепло должно наступить в результате ответных действий Усеся, спровоцированных логикой развертывания сюжетной конструкции.

Подчеркну еще раз, что коммуникативный статус нарратива не противоречит ни стремлению как можно более подробно мотивировать поступки, чтобы иметь возможность максимально полно определить тактику поведения людей и духов в условиях взаимных контактов, ни установке на развлекательность, которая в ряде случаев входит, так сказать, в правила игры. Но обе эти установки ведут, как показала Э.В. Померанцева [Померанцева 1975: 25], к более свободному фантазированию, к прихотливому варьированию сюжетных коллизий, что открывает путь условно-эпическому вымыслу и создает предпосылки для превращения рассказа в сказку. Однако на пути этого движения от достоверных к вымышленным повествованиям лежит десакрализация и деритуализация, которые могут быть поняты как потеря текстом статуса сообщения (при десакрализации его отправителем перестают считать духов, а при деритуализации – людей). Тогда весь рассказ из реплики, адресованной партнеру по коммуникативному акту, превращается в эпическое повествование, ограниченное сюжетной рамкой от слушательской аудитории. Понятно, что придание тексту нарративного или коммуникативного статуса не связано с диахроническими сдвигами: один и тот же текст в одной ситуации воспринимается как сообщение, а в другой – как повествование.

Лишь в тех случаях, когда нарратив оказывается оторван от конкретно-этнографического текста, он превраща-

и сказку с характерной для нее установкой на вымысел. Это достигается, с одной стороны, при условии, что герой повествования не связан генеалогией с рассказчиком и аудиторией, т. е. при нейтральном к ним отношении (ср., например, в случае с «неким человеком» архаической сказки; ср. излюбленную сказочную фигуру «сироты» – обобщение человека, не имеющего родовой принадлежности), а с другой – при заимствовании рассказа у соседних народов, когда персонажи оказываются вообще не принадлежащими к системе актуальных верований данной этносообщности. Лишь здесь фантазирование переходит в сферу чуждого вымысла.

Показательно в этом отношении, что в сибирском фольклоре к разряду вымышленных повествований отнесены только именно заимствованные рассказы. Таковы якут. *остуорум* (от рус. «история»), ороц. *сохо* и т. д. В остальных случаях отнесение деритуализованных и десакрализованных текстов к разряду достоверных или вымышленных повествований колеблется: многие исследователи отмечают трудности в определении различий между, например, мифами и сказками. То же можно сказать и об эпических песнях типа *настунд* и *ярабц*, десакрализация которых еще не привела к переходу их в разряд вымышленных повествований, хотя в основном они бытовали как эпос, вдохновленный особыми песенными духами (ср. чисто «эпический» модус, когда певца вдохновляют не специальные духи, а сами герои эпоса, как в «Минассе» или в алтайских легендах о певцах).

Литература

- Алексеевко 1970 – Алексеевко Е.А. Этнографические элементы в кетском фольклоре // Фольклор и этнография. Л., 1970.
- Анучин 1914 – Анучин В.И. Очерк шаманства у енисейских остяков // Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 2. Вып. 2. СПб., 1914.
- Богораз 1900 – Богораз В.Г. Материалы по изучению чукотского языка и фольклора, собранные в Колымском округе. СПб., 1900.

- Василевич 1936 – *Василевич Г.М.* Материалы по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору. Л., 1936.
- Василевич 1969 – *Василевич Г.М.* Эвенки: Историко-этнографические очерки (XVIII – нач. XIX в.). Л., 1969.
- Добровольский 1966 – *Добровольский Б.М.* Напевы сказания о Кодакчоне // Исторический фольклор эвенков. М.; Л., 1966.
- Дульзон 1969 – *Дульзон А.П.* Кетские сказки и другие тексты // Кетский сборник. Мифология. Этнография. Тексты. М., 1969.
- Дыренкова 1949 – *Дыренкова Н.П.* Охотничьи легенды кумандинцев // Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 11. М.; Л., 1949.
- Зеленин 1934 – *Зеленин Д.К.* Магически-религиозная функция фольклорных сказок // Сборник в честь 70-летия Ольденбурга. М.; Л., 1934.
- Мелетинский 1963 – *Мелетинский Е.М.* Происхождение героического эпоса: Ранние формы и архаические памятники. М., 1963.
- Мелетинский 1970 – *Мелетинский Е.М.* Миф и сказка // Фольклор и этнография. Л., 1970.
- Невский 1972 – *Невский Н.А.* Айнский фольклор. М., 1972.
- Новик 1984 – *Новик Е.С.* Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур. М., 1984.
- Померанцева 1975 – *Померанцева Э.В.* Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975.
- Попов 1937 – *Попов А.А.* Долганский фольклор. М., 1937.
- Пропп 1976 – *Пропп В.Я.* Принципы классификации фольклорных жанров // В.Я. Пропп. Фольклор и действительность. М., 1976.
- Суслов 1931 – *Суслов И.М.* Шаманство и борьба с ним // Советский Север. 1931. № 3–4.
- Топоров 1974 – *Топоров В.Н.* К проблеме жанров в фольклоре // Материалы всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам. Т. 1 (5). Тарту, 1974.
- Штернберг 1908 – *Штернберг Л.Я.* Материалы по изучению гиляцкого языка и фольклора. СПб., 1908.

Структура сказочного трюка

Трикстериада занимает в фольклоре несомненно заметное место. На трюках построены многие мифы и архаические сказки, практически все сказки о животных и сказки об одураченном черте, анекдоты о ловких ворах, об обманных договорах и т. д.; наконец, одна из узловых коллизий волшебных сказок, а именно «подвох – пособничество», имплицитно предполагает трюк. Но хотя удельный вес трикстерных сюжетов в фольклоре столь велик, в исследовательской литературе основное внимание привлекали не они, а сам образ трикстера [Jung, Kerenyi, Radin 1954; Jung 1956; Radin 1956; Levi-Strauss 1971; Леви-Строс 1985: 201–204; Горюнов 1987; Малин 1987]. Значительно реже предпринимались попытки рассмотреть структуру текстов, построенных на трюках [Бремон 1985; Пермяков 1972; Костюхин 1978 и др.], но и здесь трюк как особый фольклорный мотив или сюжет особого типа оставался в стороне.

Исключение составляют работы Е.М. Мелетинского, в которых трюк и фигура трикстера – одна из излюбленных тем. Ей посвящены специальные страницы во многих его статьях и почти во всех монографиях [Мелетинский 1957; 1959; 1963: 34–72; 1968: 199–208; 1972: 176–182; 1976: 186–194; 1986: 22–34; 1990: 15–25], а в книге «Палеоазиат-

ский мифологический эпос. Цикл Ворона» содержится подробный анализ структуры вороньих трюков [Мелетинский 1979: 152–174].

Как показал этот анализ, трюки Ворона группируются вокруг темы «добывание объекта» (светил, огня, пресной воды, гарпуна и т. д. в мифах творения, где Ворон является культурным героем, или пищи для самого себя в мифологических анекдотах о Вороне-трикстере). Глубинный семантический уровень этих текстов составляют предикаты *добывание*, *отчуждение* и *похищение*, которые предполагают, кроме основной роли героя-добытчика, еще и роль его антагониста – хранителя объекта или соперника в потреблении добычи. На них в основном и направлены действия Ворона, который, чтобы облегчить себе доступ к объекту, стремится устранить контрагента или ограничить его активность. Средством этого устранения на поверхностных уровнях текста и оказываются различные трюки, обеспечивающие Ворону его успех.

Анализ показал также, что сами трюки строятся на следующих основных предикатах:

- мнимая угроза (Ворон пугает своих соперников приближением врагов или дурными приметами и т. д., и они в страхе убегают, оставив героя наедине с добычей; Ворон грозит хозяйке прибоя причинить ей боль и тем самым вынуждает ее увеличить отлив);

- мнимая приманка (Ворон зазывает лосося или тюленя в «гости» на сушу, соблазняя обильной пищей на берегу или красивым камушком; птичке, которая не переносит солнечного света, он обещает хороший клев, который якобы бывает по утрам; выманив таким образом антагониста из безопасного для него места, Ворон убивает и съедает его. Приняв вид оленя, Ворон дает проглотить себя волку, а затем загрызает его изнутри);

- коварный совет (Ворон убеждает медведя, что для хорошего улова надо сделать наживку из собственного мяса, тот следует этому совету, отрубает свой половой орган и умирает, становясь добычей Ворона);

- подстрекательство (Ворон подговаривает оленя пройти по мосту, который неизбежно должен сломаться, а антагонист – погибнуть и стать пищей трикстера);

- раздраживание (Ворон дразнит мальчишек, и те начинают бросать в него кусочками жира, которые и составляют предмет вожделения голодного трикстера);
- мнимая смерть (Ворон притворяется мертвым, чтобы тайно съесть запасы еды или воспользоваться обычаями снабжать покойника похоронной едой, т. е. вынуждает кормить себя, имитируя соответствующий статус);
- мнимое родство (Ворон проникает к хозяину светил мисей под видом его внука и непрерывным плачем имитирует светила якобы для игры);
- мнимая слабость, имитация скромности запроектирован (Ворон провоцирует оленеводов положить на его нарту, в которую запряжены мыши, гору мяса, но поскольку мыши — это превращенные духи-помощники, они легко увозят добычу, а оленеводы, хотевшие просто посмеяться над малосильным Вороном, остаются в дураках (см. [Мелетинский 1979, главы 2–25]).

Как видим, эти предикаты существенно отличаются от обычных сказочных «функций» в первую очередь тем, что они обозначают особые — «мнимые», «замаскированные» — действия трикстера. Столь же отличной от обычной сказочной оказывается и актантная структура текстов, построенных на трюках. Один и тот же персонаж выполняет здесь сразу несколько ролей, то совмещая их, то меняя по ходу сюжета. На это тоже обратил внимание Е.М. Мелетинский, когда писал, что «во многих случаях объект добычи и антагонист — хранитель добычи практически совпадают и предстают в виде самой охотничьей добычи, ибо Ворон оказывается хитрее и побеждает своего противника <...> Когда объект и хранитель совпадают, последний большей частью является не хранителем добычи, а просто соперником, на нее также претендующим» [Мелетинский 1979: 158].

К этому можно добавить, что и сам Ворон иногда предстает в качестве охотничьей добычи, когда под видом наживки или превратившись в оленя дает проглотить себя киту (полку). Различие здесь заключается в том, что в трюке «превращение антагониста в добычу» герой видит в нем пригодную для себя пищу (т. е. объект, который он стремится добыть), но ведет себя с ним как с субъектом, имеющим свои собственные

желания и намерения, и умело играет на них, прибегая к лукавым советам или имитируя готовность оказать содействие, а в трюке «охота изнутри» он маскирует самого себя под объект, привлекательный для антагониста-охотника, но, оставаясь субъектом, оказывается в состоянии взять над ним верх.

Подобного рода симметрия («превращение антагониста в пищу для себя» / «превращение себя в пищу для антагониста») имеет место и в других трюковых сюжетах. Например, противник-пожиратель (или похититель), для которого герой – это потенциальная добыча, маскируется под родственника или доброжелателя и выманивает свою жертву из безопасного места: волк, подражая голосу матери, заставляет козлят открыть ему дверь и проглатывает их; лиса обещает петушку горошку, чтобы тот «выглянул в окошко», и уносит его «за темные леса». В других случаях антагонист-пожиратель притворяется падалью, т. е. превращает себя в пищу и ловит зазевавшегося трикстера: лиса, которая хочет отомстить ворону за его проделки, закапывается в яму, выставив наружу только свой красный язык; ворон хватается за приманку и оказывается в зубах у лисы. В последнем случае обычно следует контр-трюк: ворон признает, что лиса победила, и советует ей сделать эту победу достоянием всего мира, а именно сбросить его с высокой горы; когда лиса разбегается, чтобы столкнуть его в пропасть, ворон взлетает, а лиса скатывается вниз.

Таким образом, симметричными оказываются не только предикаты трюка, но и нарративное развертывание сюжета по принципу «трюк – контр-трюк», при котором трикстер и антагонист меняются ролями.

Уже в этой симметричности можно заметить принципиальное отличие трюковых сюжетов от волшебной сказки, синтагматическая структура которой строится на цепочке испытаний героя (предварительное, основное, идентификационное). Никакой смены ролей при этом обычно не происходит, и только межсюжетный анализ показывает, что, например, невеста (наиболее типичная «конечная сказочная ценность») в одних случаях представляет собой просто объект поисков и практически не принимает в действии никакого участия, в других она действует как помощник героя, давая ему мудрые

говесты или даже выполняя за него трудные задачи, в третьих она сама подвергает претендентов на свою руку испытаниям, а в четвертых действует точно так же, как вредитель, пытаясь испортить своего жениха. Лишь в небольшом количестве архаических сюжетных типов волшебной сказки объект и герой совпадают в одном и том же персонаже. Например, в сказках о спасении из-под власти лесного демона (АТ 327) объект, за который ведется борьба, – это сама жизнь героя. Показательно, однако, что именно в этих сказках наиболее часто встречаются трюки. Так, если в одних вариантах сюжета «Дети у ведьмы» герой, попавший в лесную избушку, просто спасается бегством (обычно при содействии помощников или волшебного средства: мышка звонит в колокольчик, отвлекая антагониста – АТ 180С*; брошенные назад чудесные предметы превращаются в непроходимые препятствия, задерживающие погоню – АТ 313Н*), то в других вариантах он действует как настоящий трикстер: просит дочь ведьмы «показать» ему, как надо садиться на лопату, и засовывает ее в печь, обменивает шапочки на головах спящих дочерей людоедов на колпачки своих братьев и таким образом добивается того, что противник убивает своих собственных дочерей, или, наконец, само свое спасение превращает в гибель для преследователя, когда предлагает ведьме лечь под дерево и раскрыть рот, куда он якобы готов прыгнуть, и засыпает ей глаза песком или сбрасывает на голову камень.

Интересно, что в сказке о животных последний трюк еще больше сближает роли: трикстер здесь оказывается одновременно и героем, и жертвой, и победителем, и даже орудием убийства (в волшебных сказках орудие это предстоит еще предварительно добыть). Например, черепаха выражает полную готовность стать добычей тигра и скатиться с горы ему прямо в рот, но летит с такой скоростью, что пробивает его внутренности и убивает своего заведомо более сильного противника.

Итак, если в волшебной сказке соотношение функций и ролей в основном стабильно, то в трюках эта стабильность принципиально невозможна, поскольку именно маскировки, подмены и имитации составляют саму суть трюка. Поэтому чтобы выявить его инвариантную структуру, необходимо

разобраться в том, что стоит за этими маскировками и подменами, подчинены ли они каким-либо правилам, по каким параметрам их можно сгруппировать.

Описание линейной последовательности действий в трюковых сюжетах мало что дает для выявления их структуры. Г.Л. Пермяков, например, подробно описал синтагматику сказок о состязаниях [Пермяков 1972: 12]. Он выделил в них семь функций (встреча персонажей-соперников, договор о состязании, подготовка к борьбе, ход борьбы, победа одного из соперников, вручение награды победителю, наказание побежденного), пять других компонентов композиции (ориентировка во времени и пространстве, характеристика участников, повторное состязание, этиологические моменты), а также четыре роли (первый соперник, второй соперник, заместитель одного из соперников, который может быть представлен несколькими физическими лицами, судья).

Заметим, что хотя эти «функции», «роли» и «компоненты композиции» описывают синтагматическую структуру довольно полно, даже избыточно полно (по наблюдению Г.Л. Пермякова, в реальном тексте обычно чего-нибудь недостает — то судьи, то повторного состязания, то приза победителю и т. д.), сам трюк в этом описании как бы вовсе отсутствует. Между тем, сказки о состязаниях в беге группируются вокруг двух основных трюков. Первый из них (АТ 275*, 1074) заключается в том, что заяц и еж решают бежать наперегонки, и во время «подготовки к борьбе» (третья функция) еж договаривает своего брата или жену, т. е. животных той же породы, заранее встать у финиша, в результате чего и одерживает победу. В трюке второго типа (АТ 275) тихоходное животное (рак, еж или черепаха) одерживает победу над быстроходным противником, не прибегая ни к каким заместителям, а просто прицепившись к хвосту лисы или зайца, т. е. использует своего соперника в качестве помощника, превратив его своей хитростью в средство собственного передвижения. Как видим, дело здесь не в синтагматическом развертывании, а в характере центрального конфликта, основанного на подменах или совмещении ролей.

Для начала обратим внимание на то, что, в отличие от волшебной сказки, где все роли заданы по отношению к

герою (так называемая героцентричность сказки), в трюковых сюжетах существуют два центра, два субъекта – трикстер и антагонист, которые к тому же меняются местами в текстах, построенных по схеме «трюк – контр-трюк». Правда, эмпирически в трюках могут участвовать не два, а более персонажей. Например, в сказках АТ 104 и 130 «Война домашних животных с дикими» («Бременские музыканты») группе лесных хищников (волк, медведь, разбойники) противостоит группа домашних животных (кот, козел и петух), которые при помощи мнимой угрозы добиваются их бегства. Очевидно, однако, что такое мультиплицирование ничего не меняет в расстановке сил: тот же самый трюк имеет место в АТ 103, 125 и в 126, где напуганные звери (или один какой-нибудь хищник, например волк) бегут от барана (или кота), в одиночку угрожающего их съесть. Некоторые трюки, впрочем, невозможны без третьего лица, например заместителя, подменяющего трикстера, как в уже упоминавшемся сюжете о состязании ежа и зайца в беге (АТ 275 А*). Но здесь, по сути дела, персонаж-заместитель представляет собой простую редупликацию одного из двух основных соперников: в данном случае трикстер тоже маскирует, но не себя под родственника (как в приведенных выше примерах о Вороне, притворившемся внуком хозяина световых мячей, или о волке, подражающем голосу матери), а своего родственника под себя, т. е. вместо предиката *мнимое родство* с антагонистом имеет место предикат *мнимая тождественность* трикстера и его родственника-заместителя.

В трюке «Кто сильнее» редуплицируется не трикстер, а антагонист: паук предлагает слону помериться с ним силой, затем вызывает на состязание и бегемота; обвязав шею бегемота веревкой, он переплывает реку и накидывает другой ее конец на бивни слона; не видя друг друга, слон и бегемот перетягивают веревку до тех пор, пока оба не падают в изнеможении. Как и в предыдущем примере, трюк здесь строится на подмене: каждый из противников паука считает, что ведет схватку именно с ним.

Итак, если на поверхностном уровне текста в трюковых сюжетах может действовать достаточно много персонажей, то на более глубинном уровне столкновение проис-

ходит между двумя ключевыми фигурами – трикстером и антагонистом. Иными словами, для внутренней организации трюка гораздо важнее оказываются не мультиплицирование или редупликация персонажей, а те трансформации, которые претерпевает каждая из двух противоборствующих сторон: и трикстер, и антагонист могут выступать и как хранитель, владелец или добытчик объекта, и как соперник, и как противник, пытающийся завладеть собственностью или посягающий на жизнь второго; объект, в свою очередь, может либо принадлежать одному из них, либо какому-нибудь третьему лицу, либо, наконец, физически совпадать с одним из них.

Рассмотрим подробнее, как именно происходят эти совмещения, смены или расподобления ролей.

Трикстер притворяется *объектом*, представляющим ценность для антагониста. Сова похищает плачущих детей, в результате в деревне не остается ни одного ребенка; койот, желая исправить положение, подражает детскому плачу, чтобы сова унесла и его в свой вигвам, где вступает с ней в бой, побеждает и освобождает унесенных ею детей [Пермяков 1972: 149]. То же «превращение себя в ценность для антагониста» имеет место и в эпизоде «Илиады» с троянским конем или в сказке АТ 1 о лисе, которая, чтобы попасть на воз с рыбой, притворяется мертвой, и старик подбирает ее «старухе на воротник» (ср. выше трюк «охота изнутри»). В других случаях трикстер выдает себя за объект, «не представляющий для антагониста ценности». В сюжете АТ 91 гиппопотам предлагает обезьяне покатасть ее по озеру (т. е. заманивает в гиблое место), но на самом деле ему нужно ее сердце в качестве лекарства для больной матери; узнав правду, обезьяна заявляет, что оставила сердце дома, и обещает принести его, если ее отвезут на берег, т. е. осуществляет контр-трюк, имитируя готовность оказать содействие.

Трикстер притворяется *дарителем* (подателем, владельцем) объекта, представляющего ценность для антагониста. Хитрец выдает себя за барина (священника, волшебника), обладающего чудесными предметами, и подсовывает вместо них мнимые диковинки, продает предметы, которых не имеет, например чужую собственность, выплачивает долг кредиторам никчемными предметами (из снега, навоза

и т. д.). В других трюках он демонстрирует готовность дать мудрый совет, принести богатство или указать путь к нему. Трикстер-соперник мифологического творца получает доступ к фигурам людей, соблазнив караульщика обещанием дать ему пищу или теплую одежду. Пойманный трикстер посажен за свои проделки в мешок и должен быть брошен в воду, но предлагает проходящему мимо человеку занять его — якобы престижное или сулящее какие-либо выгоды — место (АТ 1535). Сюда же можно отнести построенные на предикате *коварный совет* трюки, в которых лиса подсказывает волку или медведю, как утолить голод: наловить рыбы, опустить в прорубь собственный хвост (АТ 2), съесть собственное внутренности (АТ 21) и т. д.

Трикстер выдает себя за *помощника*, способного охранять принадлежащие владельцу ценности, разделить их или приумножить. Основной предикат здесь *мнимая услуга*: вор берет деньги, чтобы «передать» их на тот свет родственнику антагониста; лиса предлагает старику помочь ему пасти стадо («Ты старый дедушка, на холоде замерзнешь, а я молодой») и загрызает весь скот. Трикстер притворяется справедливым судьей: лиса берется разделить сыр между ссорящимися котом и собакой, но якобы для того, чтобы обоим им достались абсолютно равные части, откусывает от каждой половины до тех пор, пока не съедает все сама (АТ 51). Тот же самый трюк имеет место в сюжете АТ 518 «Обманутые черти (лешие)»: черти дерутся из-за шапки-невидимки, ковра-самолета, скатерти-самобранки, и трикстер отправляет спорщиков бежать наперегонки за стрелой, пообещав, что все диковинки достанутся тому, кто окажется самым быстрым, а сам, дождавшись, когда они скроются из вида, забирает волшебные предметы себе. Трикстер нанимается в работники или берется выполнить какое-либо поручение безвозмездно или за внешне низкую плату (за три щелчка, за землю величиною со шкуру быка, за шапку золота), которая на деле оказывается чрезвычайно высокой (щелчок несет антагонисту смерть, из шкуры быка трикстер делает тонкий ремень и опоясывает им полцарства, а дырявую шапку держит над ямой, пока она не наполнится до краев).

Трикстер притворяется *жертвой*, нуждающейся в помощи, симулируя болезнь, беспомощность, слабость. Гиена просит паука вылечить ей зубы, но когда тот залезает ей в рот, чтобы помочь, хватает его руку и требует раскрыть тайну, взять в сообщники и т. д. В сюжете «Битый небитого везет» лиса, попавшая в квашню с тестом, притворяется, будто ей разбили голову так, что выступил мозг, и вынуждает таким образом волка везти ее на себе (АТ 3 и 4).

Трикстер выдает себя за *противника*: угрожает (не имея реальных средств осуществить угрозу) антагонисту, владеющему приглянувшимся ему объектом, и либо добивается его удаления, либо шантажирует до тех пор, пока тот не отдаст желаемое. Лиса грозит птице разорить все гнездо, срубив дерево «саблей в меховом чехле» (ее собственный хвост), если та добровольно не отдаст ей одного из птенцов (АТ 56А). В других случаях реализация предиката *мнимая угроза* не связана с объектом добывания. В уже упоминавшейся сказке «Война домашних животных с дикими» звери принимают кошачий хвост за ружье, рога барана за две сабли, клюв петуха за нож во рту и в страхе убегают (АТ 104). Козел (или баран) побеждает хищников, делая вид, что у него в мешке находятся головы убитых им волков (АТ 125).

Как видим, трикстер маскируется не только под объект, как в трюке «охота изнутри», но и притворяется «своим» (ребенком, родственником, другом), слугой, советчиком, дарителем, помощником, справедливым судьей и т. д., выдает себя за грозного противника, шантажируя или пугая антагониста. В результате всех этих уловок он вынуждает антагониста выполнять те роли, которые выгодны ему самому.

Трикстер превращает антагониста в своего невольного *помощника* или *спасителя*. Гиппопотам отвозит обезьяну назад на берег, поверив ее готовности принести свое сердце. Младшая сестра спасает от медведя (лешего, чародея) своих похищенных сестер, посадив их в корзину с «гостинцами» для родителей, и медведь сам доставляет их домой под видом подарков (АТ 311). Рак, прицепившийся к хвосту лисы, выигрывает состязание в беге, превратив соперника в средство собственного передвижения.

Трикстер выманивает у антагониста объект и тем самым превращает его из хранителя в невольного *дарителя* (подавателя). Паук поселяется в логове гиены и съедает всю пищу, которую та приносит своим детям, сказав им, что его зовут «Мен-псех-вас» [Пермяков 1972: 193]; лиса лестью вынуждает кошку каркнуть и получает кусок сыра (АТ 57); дрозд, напуганный угрозами лисы срубить дерево и разорить все гнездо, отдает ей одного за другим своих птенцов (АТ 56А) и т. д.

Трикстер обращает силу антагониста против него самого, добиваясь таким образом совмещения им ролей *противника* и *жертвы*. Заяц должен добровольно явиться к тигру на свидание, но нарочно опаздывает и объясняет свое опоздание тем, что его задержал еще более сильный зверь, который также требовал его – зайца – себе на обед; разъяренный тигр требует, чтобы ему немедленно показали обидчика, и заяц приводит его к колодезю, куда тигр и бросается, приняв свое собственное отражение в воде за своего конкурента (АТ 92).

Трикстер превращает своего сообщника в мнимого *помощника*: чтобы скрыть кражу общего запаса пищи, лиса подмывает рот или живот спящего медведя ее остатками (АТ 15).

И наконец, превращение антагониста в *объект* вождетворений трикстера имеет место в уже рассмотренных выше трюках, в которых он заманивает антагониста в гиблое место или выманивает его из безопасного: паук предлагает газели угощение в виде вкусного напитка, для изготовления которого сначала сам залезает в котел с водой, а когда вода становится горячеей, предлагает залезть в котел и газели [Пермяков 1972: 190–192].

О чем же говорят все эти трансформации? Очевидно, что смены, совмещения и расподобления ролей коррелируют с характером предикатов. Так, *мнимая услуга* и *коварный совет* связаны с тем, что трикстер выдает себя за помощника или друга-советчика, *мнимая приманка* позволяет ему выступить в роли дарителя, владеющего объектом, *мнимая угроза* дает возможность слабому или не имеющему других средств достичь успеха персонажу предстать в глазах антагониста сильным и достаточно вооруженным противником и таким образом заставить его ретироваться, отступить, подчиниться и т. д.

Можно заметить, однако, что за действиями трикстера стоит более сложная структура, чем просто обман, т. е. передача ложной информации. Например, попавшая в плен черепаха хвастает, что ее не удастся уничтожить ни огнем, ни топором, ни камнем (прямой обман), но делает вид будто смертельно боится утонуть, подсказывая тем самым своим противникам способ, как с ней можно разделаться, — бросить в воду и утопить (обман, скрытый за *коварным советом*); этот трюк, который можно назвать «топить рака в реке» (АТ 175), встречается и в других сюжетах: трикстер умоляет не перебрасывать через забор мешок, в который он посажен, но его противники, видя во всех действиях плута только обманы, расценивают и эту его просьбу как «подвох» и потому перебрасывают мешок через забор, способствуя тем самым его спасению, т. е. вновь попадаясь на удочку. Как говорил советник Петронию, рассказывая графу Луканору о вороне и лисице: «Хотя намерением лисицы было обмануть ворону, все ее речи были правдивы. Не сомневайтесь поэтому, что обманы и смертельный вред чинятся нам под обликом полной правды» (цит. по [Костюхин 1987: 119]).

Здесь, как кажется, важны три момента. Во-первых, игра трикстера строится с учетом точки зрения антагониста, его интересов, целей и способов действовать. Именно в его глазах трикстер стремится предстать как способный оказать услугу, помочь добыть объект или осуществить угрозу (собственно «подвох»). Соответственно, только в глазах антагониста трикстер предстает как помощник, справедливый судья, верный слуга, покорная жертва или неимоверно сильный противник, с которым лучше не связываться (собственно «пособничество»). Иными словами, хитрость оказывается удачной, когда и если она каким-либо образом отвечает интересам не только самого трикстера, но и антагониста. Ключевое слово предикатов трюка «мнимый» прямо указывает, что мы имеем здесь дело с имитациями рассуждений антагониста, с учетом его желаний и ожиданий, и именно это учитывание позволяет трикстеру предугадывать его ответные реакции и прогнозировать поступки.

Поэтому, во-вторых, все действия трикстера (в отличие от простых обманов, хитроумных вопросов, мошенни-

краж, превращений и переодеваний и т. д., которые в большом количестве встречаются и в волшебных, и в новеллистических сказках) носят характер тактических ходов: он либо преувеличивает в глазах антагониста свои возможности, либо преуменьшает свою потенциальную опасность. С этой точки зрения за всем многообразием трюков можно обнаружить несколько логически возможных позиций, к которым и относятся основные предикаты:

- а) герой преуменьшает в глазах антагониста себя как потенциального противника: маскируется под друга, сообщника, родственника, больного, ребенка, мертвого и т. д., в результате чего антагонист теряет бдительность, а трикстер получает желаемое или доступ к нему (предикаты: мнимая смерть, мнимый уход, имитация дружелюбия, пассивности, безвредности, беспомощности и т. д.);
- б) герой преувеличивает в глазах антагониста свою силу (шантаж, мнимые угрозы, демонстрация бессмысленности сопротивления и т. д.);
- в) герой преуменьшает в глазах антагониста его собственные достоинства: силу, богатство и т. д. (раздраживание);
- г) герой преувеличивает в глазах антагониста его достоинства (лесть, восхваление щедрости, мудрости, силы и т. д.);
- д) герой преуменьшает в глазах антагониста ценность объекта (охаивание объекта, демонстрация бессмысленности его охраны);
- е) герой преувеличивает в глазах антагониста ценность или престижность объекта, которым владеет или готов предоставить антагонисту (мнимая приманка, соблазнение более крупной добычей).

Когда трикстер симулирует слабость, безвредность, незаинтересованность, готовность уступить, помочь, дать нужный совет (а), речь должна, очевидно, идти об отступательной тактике. Когда герой имитирует силу, грозит уничтожить, пугает страшным видом и т. д. (б), мы имеем дело с авторитарной тактикой. Те же тактики имеют место в трюках,

построенных на раздраживании или лести: только раздражение (в) подталкивает антагониста на агрессивное поведение, на поведение с позиции силы, а лесть или восхваление (г) провоцирует его на добровольный отказ и отступление под натиском фальшивых дифирамбов. В случае же умаления или возвеличивания объекта (д, е) герой демонстрирует сам и предлагает противнику компромиссную тактику поведения (сюда можно отнести различные формы мнимых обменов, например, обладателю желаемого объекта предлагается мнимая ценность, получение которой ведет к потере ценности подлинной: пойманное животное обещает привести вместо себя более крупную добычу (АТ 122Д); вор отвлекает внимание хозяина, бросив на дорогу сапог, а сам забирает с телеги его добро; лиса, пойманная за ногу волком, делает вид, будто считает, что тот хочет ее спасти, и просит тащить ее за лапу, из чего волк заключает, что в зубах у него не лапа, а корень, и разжимает челюсти (АТ 5, 6).

Возможны и более сложные сочетания. Например, в шантаже трикстер прибегает к авторитарной тактике и провоцирует антагониста на ответный компромисс или отступление (АТ 170 «За скалочку – гусочку»; ср. АТ 1537). Как заметил Е.М. Мелетинский, «семантически шантаж можно сблизить с обменом, представив его как отказ от зла в обмен на получаемое благо» [Мелетинский 1979: 155].

Разные тактики приводят, однако, к одному и тому же результату: так, например, построшенный на лести трюк «Ворона и лисица» (АТ 57) можно сравнить с построенным на раздраживании трюком, где шакал осыпает черепаху всякими обидными прозвищами, когда она пытается спастись от него, ухватившись за хвост журавля; не выдержав хулы, черепаха начинает возражать, разжимает челюсти и падает на землю.

И наконец, третье. Уже из приведенных примеров ясно, что ядро трюка составляет провокация: все маскировки и симуляции независимо от их тактики призваны побудить антагониста на действия, выгодные самому трикстеру, и позволяют ему использовать антагониста для достижения собственной цели. Это особенно наглядно проявляется в трюках, где герой превращает антагониста в средство собственного передвижения («Битый небитого везет» – АТ 3; рак

иницирует состязание, прицепившись к хвосту лисы — АТ 275), в орудие убийства или самоубийства — «Лев ныряет в собственным отражении» — АТ 92). Более сложный случай имеем в трюке «Заяц на водопое» [Пермяков 1972: 123]: прилипший к смоле на пне заяц раздраживает слона, запрещая ему приближаться к пруду, и тот в ответ отшвыривает его со своего пути, но одновременно и освобождает его из плена. Здесь трикстер учитывает цели антагониста, его способности действовать и использует их в собственных интересах. И наконец, трикстер не просто учитывает цели антагониста, но и сам формирует у него такую цель, стремление к которой одновременно обеспечивает ему его собственный успех.

Такое наращивание рангов рефлексии (от прямого манипулирования к учитыванию целей «другого» и, далее, к специальному формированию его целей) свидетельствует, как кажется, о том, что инвариантом трюка оказывается рефлексивное управление, предполагающее передачу одним субъектом другому субъекту такой информации или создание в его глазах такой картины, исходя из которых тот сам совершает действия, выгодные первому (о рефлексивном управлении см. [Лефевр 1974]).

Действительно, практически во всех трюках антагонист сам совершает то, что нужно герою, т. е. невольно способствует его успеху: дочь Яги сама садится на лопату, и Терешечке остается только засунуть ее в печь; великан сам убивает своих дочерей, на которых надеты колпачки похищенных мальчиков; лиса сама прыгает в колодец, в котором видит свое отражение; котик световых мячей сам отдает их Ворону якобы для игры; лиса сама приносит рака на своем хвосте к финишу; троянцы сами приносят ахейцев в город; кит сам проглатывает Ворона и таким образом допускает его проникновение к своим жизненно важным органам; жадный простак сам залезает в мешок, куда засунули приготовленного к казни трикстера; медведь сам выбирает вершки, когда они вместе с трикстером посадили репу; жадный хозяин сам решает, как ему расплачиваться с работником — деньгами или щелчками в лоб, и т. д.

Итак, во всех трюках при всем их внешнем разнообразии складывается одна и та же ситуация: успех трикстера полностью зависит от действий антагониста, и потому его соб-

ственные действия направлены на то, чтобы, маскируя свои цели или предлагая антагонисту мнимые цели, моделировать его ответные реакции, управлять его поведением в выгодном для себя направлении. Для этого он, однако, должен все время учитывать не только свои интересы, но и интересы антагониста (второго субъекта) – его цели, желания, мотивации, способности действовать. Трусливого трикстер пугает, хвастливо льстит, спесивого раздраживает, сильному демонстрирует свою готовность подчиниться, жадному предлагает внешне выгодную сделку и т. д.

Дело здесь, конечно, не в нравоучительном пафосе, не в изложении «правил житейской мудрости» и тем более не в психологических тонкостях движений чувств и мыслей персонажей, а в принципиальной внутренней диалогичности трюка. Собственно, именно это умение трикстера взглянуть на ситуацию с двух сторон, с двух противоположных точек зрения – своей и чужой (ср. [Топоров 1987: 6]) и обеспечивает его успех, а тот, кто слепо преследует только свою собственную цель без оглядки на ожидания и мотивации «другого», обречен на неудачу или гибель.

Моделирование ответного поведения как глубинная структура трюка приводит к тому, что трикстер и антагонист оказываются связанными друг с другом отношениями реципрокности (взаимности), причем инвертированной: успех одного из них есть одновременно поражение другого. Наиболее выразительным визуальным примером такой инвертированной реципрокности может служить трюк «Лиса в колодце» (АТ 32): лиса убеждает волка сесть во вторую бадью, в результате чего волк опускается в колодец, а лиса поднимается и убегает. Другой пример – трюк «Лиса и журавль» (АТ 60), которые по очереди ходят друг к другу в гости, при этом лиса угощает журавля с тарелки, а журавль лису – из кувшина.

Возможно, именно потому, что в трюке мы имеем дело с рефлексивным управлением, с рефлексивной игрой, в которой выигрывает тот, чей ранг рефлексии выше, его глубинной семантической темой оказывается не добывание или творение, как в мифах, и не повышение или утверждение статуса, как в волшебных сказках, а само соперничество, сама состязательность.

Как отмечал Е.М. Мелетинский, уже в корякских анекдотах о Вороне «обмен трюками в борьбе за добычу иногда принимает характер соревнования в ловкости и хитрости» [Мелетинский 1979: 51]. Если в мифах о Вороне-добытчике основная творения при сюжетном развертывании составляет глубинную семантику, а дополнительные мотивы занимают место на более поверхностных уровнях, то «вне мифов творения положение может оказаться иным, даже обратным» [Мелетинский 1979: 147].

И действительно, трюки Ворона в мифологическом эпосе палеоазиатов составляют лишь «дополнительные мотивы, облегчающие ему доступ к объекту или способствующие перераспределению пищи между ним и его соперниками, в то время как в построенных на трюках мифах о братьях-близнецах именно их соперничество оказывается основной темой, вытесняющей тему творения на более поверхностный уровень. В еще большей степени это касается сказок о животных, где добывание пищи и даже спасение или гибель являются лишь ставкой в игре.

Литература

- Бремон 1985 – Бремон К. Бык–тайник (Трансформация одной африканской сказки) // Зарубежные исследования по семиотике фольклора. М., 1985.
- Костюхин 1987 – Костюхин Е.А. Типы и формы животного эпоса. М., 1987.
- Леви-Строс 1985 – Леви-Строс К. Структура мифов // Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1985.
- Лефевр 1974 – Лефевр В. Конфликтующие структуры. М., 1974.
- Манин 1987 – Манин Ю.И. «Мифологический плут» по данным психологии и теории культуры // Природа. 1987. № 7.
- Мелетинский 1957 – Мелетинский Е.М. Мифологический и сказочный эпос меланезийцев // Океанический сборник. М.; Л., 1957.
- Мелетинский 1959 – Мелетинский Е.М. Сказания о Вороне у народов Крайнего Севера // Вестник истории мировой культуры. 1959. № 1.

- Мелетинский 1963 – *Мелетинский Е.М.* Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники. М., 1963.
- Мелетинский 1968 – *Мелетинский Е.М.* «Эдда» и ранние формы эпоса. М., 1968.
- Мелетинский 1972 – *Мелетинский Е.М.* Первобытные истоки словесного искусства // Ранние формы искусства. М., 1972.
- Мелетинский 1976 – *Мелетинский Е.М.* Поэтика мифа. М., 1976.
- Мелетинский 1979 – *Мелетинский Е.М.* Палеоазиатский мифологический эпос. Цикл Ворона. М., 1979.
- Мелетинский 1986 – *Мелетинский Е.М.* Введение в историческую поэтику эпоса и романа. М., 1986.
- Мелетинский 1990 – *Мелетинский Е.М.* Историческая поэтика новеллы. М., 1990.
- Пермяков 1970 – *Пермяков Г.Л.* От поговорки до сказки. М., 1970.
- Пермяков 1972 – *Пермяков Г.Л.* Проделки хитрецов (Вступительная статья) // Проделки хитрецов. М., 1972.
- Топоров 1987 – *Топоров В.Н.* Образ трикстера в енисейской традиции // Традиционные верования и быт народов Сибири. XIX – начало XX в. Новосибирск, 1987.
- AT – *Thompson S.* The Types of the Folktale. Helsinki, 1973 (FFC. T. 184).
- Jung, Kerenyi, Radin 1954 – *Jung C.G., Kerenyi K., Radin P.* Der Göttliche Schelm. Ein indianischer Mythen-Zyklus. Zürich, 1954.
- Jung 1956 – *Jung C.G.* On the Psychology of the Trickster Figure // *Radin P.* The Trickster. A Study in American Indian Mythology. London, 1956.
- Lévi-Strauss 1971 – *Lévi-Strauss C.* Mythologiques. IV. L'homme nu. P., 1971.
- Radin 1956 – *Radin P.* The Trickster. A Study in American Indian Mythology. London, 1956.

Архаические верования в свете межличностной коммуникации

В научном творчестве С.А. Токарева вопросы ранних форм религии и архаических верований занимают одно из ведущих мест. Наиболее последовательно разрабатывалась им мысль о связи архаических религиозных феноменов с формами социальной организации и с различными сторонами человеческой деятельности. В книге «Ранние формы религии» в имплицитной форме выделены и некоторые универсалии, т. е. те общие и повсеместно распространенные явления, которые «образуют неотъемлемую часть любой религии», «наиболее постоянные элементы всякой религии» [Токарев 1964: 27]. К этим элементам С.А. Токарев отнес в первую очередь фетишизм, анимизм и магию, противопоставив их формам религии, например тотемизму, шаманизму, погребальному культу, культу тайных союзов и т. д. [Токарев 1964: 39]. И хотя само это противопоставление не получило в его работах более полного обоснования (и потому набор явлений, которые следовало бы относить к «элементам» или к «формам», подлежит, вероятно, кое-какому уточнению), именно оно позволяет поставить вопрос об иерархии, существующей между глубинным уровнем (назовем его условно «архаические верования») и более конкретными – социально и исторически обусловленными – ранними формами религии.

Впервые опубликовано: Новик Е.С. Архаические верования в свете межличностной коммуникации // Историко-этнографические исследования по фольклору. Сб. статей памяти С.А. Токарева / Сост. В.Я. Петрухин. М.: Восточная литература, 1994. С. 110–163.

О первом из этих уровней, точнее о его возможном источнике, в дальнейшем и пойдет речь. При этом следует сделать одно пояснение. Говоря об «уровне» и «элементах уровня», мы тем самым предполагаем наличие системных отношений между этими элементами и именно поэтому должны указать на источник этой системности. Между тем сам С.А. Токарев, хотя и отмечал тесную эмпирическую связь между анимизмом и магией или широкое использование в магических целях амулетов, талисманов, снадобий и тому подобных неодушевленных материальных предметов-фетишей, все же считал, что ни магические, ни анимистические верования «нельзя свести к одному источнику: они имеют разные корни, связанные с различными сторонами человеческой деятельности» [Токарев 1964: 31].

Безоговорочно с этим утверждением трудно согласиться. Спору нет, исследователь, несомненно, прав, когда пишет, что «было бы одинаково нелепо пытаться выводить любовную магию из промысловой, как и наоборот, или ту или другую из лечебной» [Токарев 1964: 31]. Но здесь речь идет о различных видах магии, действительно связанных с различными сферами человеческой деятельности. Из этого, очевидно, еще не вытекает, что столь же нелепо «искать какой-то единый корень для всех видов магии» [Токарев 1964: 31] или попытаться выяснить, в чем же заключается причина столь тесного переплетения фетишистских, анимистических и магических верований как таковых, безотносительно к конкретным их видам.

При этом, правда, придется допустить, что сам этот источник, этот «корень», из которого вырастают верования, вовсе не обязательно должен лежать в сфере собственно религиозной. Напомню, что основанием для выделения даже не элементов, а самих ранних форм религии С.А. Токареву послужили не какие-либо религиозные феномены, а формы социальной организации. И это глубоко верно, если учесть, что в архаических коллективах верования (и даже религиозные институты) выполняли не только сакральные, но и вполне светские функции – например, регулировали социальное поведение, нормировали хозяйственную деятельность, были, по выражению Б. Дэвидсона, «наукой социального контро-

тия» [Дэвидсон 1975: 86], поддерживали социальную структуру и т. д. Элементы же, которые нам предстоит рассмотреть, тем более могут оказаться как «религиозными», так и «безрелигиозными» в зависимости от того, какое здание строится из этих «кирпичей» – храм религии, дворец искусства или офис науки.

В различных школах и направлениях в качестве источника верований назывались различные сферы; основными из них признавались:

- познавательная деятельность (Э. Тэйлор и вся последующая антропологическая школа, выводившая религиозные феномены из неправильных обобщений непосредственного опыта, например из наблюдений над явлениями сна, болезни, смерти и т. д.);

- эмоционально-волевая сфера (В. Вундт, Р. Маретт, А. Фиркандт и др., сюда отчасти можно отнести и последующие психоаналитические концепции);

- сфера «коллективных представлений», навязываемая человеку его социальным окружением через воспитание, общественное мнение, обычаи, различного рода стереотипы мышления и т. д. (социологическая школа Э. Дюркгейма).

Своего рода синтезом последних двух подходов стала в свое время концепция Л. Леви-Брюля, пытавшегося совместить идею французской социологической школы о «коллективных представлениях» и психологический аспект, выдвинутый В. Вундтом, в своей «аффективной категории сверхъестественного» как эмоционально-волевой реакции прелогического мышления на окружающий мир.

Леви-Брюль выделил целый ряд признаков, по которым можно распознать коллективные представления: они передаются из поколения в поколение; они навязываются отдельным личностям общественной средой; они не отделены от эмоций и волевых актов, а напротив, включают их в себя; они мистичны в смысле веры в таинственные силы и в общение с ними. При господстве коллективных представлений восприятие мира ориентировано совершенно иначе, чем наше восприятие: мы стремимся к объективности познания, а там, напротив, преобладает субъективизм. Поэтому в коллективных представлениях оказываются смешанными реальные

предметы и представления о них (например, не различаются сновидения и реальность, человек и его изображение, человек и его имя, его тень и т. д.). По этой же причине — считал Леви-Брюль — коллективные представления непроницаемы для опыта (опытная проверка, например, не может разубедить в вере в колдовство, в таинственные силы, в фетиши и т. д.).

Выделяя все эти признаки, Леви-Брюль подчеркивал, однако, что они присущи только коллективным представлениям, но не вообще мышлению отсталых народов. В сфере практического опыта человек рассуждает и действует вполне разумно, но в сфере коллективных представлений логики пасует, и в силу вступает дологическое мышление с его мистицизмом, аффективностью и законом партиципации (сопричастия). Более того, по его мнению, коллективные представления вовсе не исчезают и в современных обществах, поскольку у людей всегда остается потребность в непосредственном общении с окружающим миром, которое не заменяется чисто научным его познанием. Наука объективирует мир и тем самым как бы отделяет его от человека, человек же стремится к живому общению с предметом. Больше всего эта потребность сказывается в религии и в области моральных понятий и обычаев, где как раз крепче всего и удерживаются коллективные представления (см. [Леви-Брюль 1930: 50]).

Критика концепции Леви-Брюля была столь активной, что продолжать ее сегодня, вероятно, уже не имеет смысла, особенно после того, как основной тезис его концепции — о «прелогическом» характере первобытного мышления — был опровергнут К. Леви-Стросом.

К. Леви-Строс показал, что мифологическое мышление при всей его конкретности, чувственности и метафоричности способно к обобщениям, классификации и анализу, обладает теми же свойствами гомологии, оппозиции, корреляции и трансформации, какие характерны и для научного мышления, а специфика его заключается в том, что символы, которыми оно оперирует, связаны с непосредственными ощущениями и чувственными качествами, что не мешает им выступать «посредниками между образами и понятиями и в качестве знаков преодолевать противоположность чувственного и умозрительного» [Мелетинский 1976: 83] (сопоставление

«...отблеск первобытного мышления у Леви-Брюля и у Леви-Строса см. [Островский 1984: 50]).

При этом, однако, остается открытым вопрос о природе и источнике мистической партиципации и аффективности коллективных представлений, на которых было сконцентрировано внимание Леви-Брюля, так как к познавательному аспекту мифологического мышления, оказавшемуся в центре концепции Леви-Строса, они явно не сводятся. Более того, справедливости ради надо отметить, что путь, на котором классической структурной антропологии удалось сделать свое открытие, был отчасти предугадан и самим Леви-Брюлем, проводившим аналогию между коллективными представлениями и языком, подобно тому как Леви-Строс позднее проводил аналогию между языком и мифом (см. [Леви-Строс 1985, с. XI]). Поскольку — полагал Леви-Брюль — коллективные представления не зависят в своем бытии от отдельной личности, их невозможно понять путем рассмотрения индивида как такового. В этом отношении они подобны языку: «Так, например, язык, хотя он и существует, собственно говоря, лишь в социации личностей, которые на нем говорят, является тем не менее несомненной социальной реальностью, базирующейся на совокупности коллективных представлений. Язык навязывает себя каждой из этих личностей, он предшествует ей и переживает ее» [Леви-Брюль 1930: 5].

Аналогия коллективных представлений с языком была ринита, как только что говорилось, уже в рамках современных структурно-семиотических штудий. Само понятие «коллективные представления» тоже почти вышло из употребления, так как более детальное изучение архаических культур привело и к более дифференцированному рассмотрению включенных в него Э. Дюркгеймом явлений. Для обозначения же области культуры как символической деятельности в отечественной научной традиции закрепилось название «историчные моделирующие системы», сходство которых с естественным языком заключается «в использовании систем обобщенного рода как автоматизированных формальных программ, навязываемых всем членам коллектива» [Зализняк, Иванов, Гопоров 1962: 134].

Основное внимание оказалось при этом сосредоточено главным образом на текстах, понимаемых в широком, семиотическом значении слова «текст», т. е. как цепочки знаков различной субстанции (вербальных, акустических, вещных, акциональных и т. д.). Рассмотрение подобного рода знаковых цепочек как связных текстов способствовало углубленному изучению их структуры и семантики, что, в свою очередь, дало мощный толчок изучению языков культуры как моделирующих мир систем и культуры как языка. Стало ясно, что «в традиционных обществах все “этнографические” аспекты жизни – как ритуал, так и повседневный обиход, этикет и быт, системы родства, вещи и технология в высокой степени семиотичны» [Байбурин, Левинтон 1984: 230], несут информацию об устройстве мира и тем самым обеспечивают его умопостигаемость и ценностную упорядоченность.

При этом моделирующая роль семиотических систем имеет как бы две стороны: они оказываются средством хранения и передачи информации от поколения к поколению, обеспечивая таким образом преемственность культуры в диахронном плане (модели мира), а в синхронном плане служат механизмом регуляции социального поведения носителей данной традиции (модели поведения в мире). Привлечение внимания к знаковому аспекту культуры, осуществленное в рамках структурно-семиотического направления, открывает, таким образом, новые возможности для решения вопроса об источнике религии. В частности, как раз верования, обряды и – шире – вся сфера ритуализованного поведения связаны по преимуществу именно с регулирующей функцией семиотических систем. Поэтому для уточнения принципов их функционирования – и тем более пытаюсь обнаружить их источник – недостаточно, очевидно, учитывать лишь когнитивные аспекты культурных символов как познавательных классификаторов для упорядочивания мира¹. Вопрос можно поставить так:

¹ Как заметил В. Тэрнер, работа мифологического мышления, принципы которой столь блестяще выявил К. Леви-Строс, не сводится к классификации и анализу: «Хотя Леви-Строс уделяет некоторое внимание роли ритуала и мифологическим символам как стимуляторам

не зависят ли те особенности коллективных представлений, о которых писал Леви-Брюль, от средств и форм самой транс-миссии культуры как макроавтокоммуникации? Здесь, таким образом, акцентируется не просто аналогия между языком и культурой, а предлагается рассмотреть язык в его устной реализации и, точнее, саму ситуацию общения в качестве возможного источника архаических верований. Напомню, что именно эту сферу «непосредственного», «живого» общения разделял, как уже отмечалось, и Л. Леви-Брюль. Еще выразительнее эта мысль прозвучала у Г. и Г.А. Франкфуртов.

По их мнению, фундаментальное различие «в отношении современного и древнего человека к окружающему миру» заключается в том, что «для современного человека мир явлений есть в первую очередь “Оно”, для древнего — и также для примитивного человека — он есть “Ты” <...> Эта формулировка, — пишут они далее, — выходит далеко за границы обычных “анимистических” или “персоналистских” концепций. Она фактически выявляет недостаточность этих общепринятых теорий. Ибо отношение между “Я” и “Ты” абсолютно своеобразно. Мы сможем лучше объяснить его исключительное качество, если сравним его с двумя другими видами познания: отношением между субъектом и объектом и тем отношением, которое возникает, когда я “понимаю” другое живое существо <...> Что же касается знания, которое “Я” имеет о “Ты”, то оно колеблется между активным суждением и пассивной “подверженностью впечатлению», между интеллектуальным и эмоциональным, расчлененным и нерасчлененным. “Ты” может представлять собой

чувства и желания, он не развивает данную линию мысли с той же полнотой, с какой он делает это в отношении символов как факторов познания <...> Символы и отношения между ними <...> — не только ряд познавательных классификаций для упорядочивания вселенной ндембу. Они, кроме того, и это, вероятно, не менее важно, — ряд запоминающих механизмов для пробуждения, направления и обуздания могучих эмоций, таких, как ненависть, страх, любовь и горе. Они также целеустремленно снабжаются информацией, имеют «волевой» аспект. Короче, личность целиком, а не только «мысль» ндембу экзистенциально вовлечена в дела жизни и смерти» [Тэрнер 1983: 135].

загадку, и все же “Ты” до некоторой степени прозрачно. “Ты” есть живое присутствие, чьи качества и возможности могут быть хоть немного расчленены не в результате активного исследования, но оттого, что “Ты”, присутствуя, проявляет себя <...> Более того, “Ты” не только созерцаемо или понимаемо, но и эмоционально переживаемо в динамическом двустороннем взаимоотношении <...> Это не означает (как часто думают), что первобытный человек для объяснения природных явлений наделяет неодушевленный мир человеческими характеристиками. Для первобытного человека неодушевленного мира попросту не существует. По этой-то причине он и не “персонифицирует” неодушевленные явления, и не наполняет пустой мир духами мертвых, в чем пытаются нас убедить “анимизм”.

Мир для первобытного человека представляется не пустым или неодушевленным, но изобилующим жизнью. Эта жизнь проявляется в личностях — в человеке, звере и растении, в ударе грома, во внезапной тени, в жуткой и пугающей лесной поляне, в камне, неожиданно ударившем его, когда он споткнулся на охоте. В любой момент он может столкнуться с любым явлением не как с “Оно”, а как с “Ты”. В этом столкновении “Ты” проявляет свою личность, свои качества, свою волю. “Ты” не может быть созерцаемо с умственной отрешенностью, оно переживаемо как жизнь, встретившаяся с другой жизнью; оно вовлекает все существо человека в двусторонние взаимоотношения. Мысли в не меньшей степени, нежели поступки и чувства, подчинены этому переживанию» [Франкфорты 1984: 25–27].

Это весьма тонкое наблюдение осталось, впрочем, почти не замеченным этнологами. Между тем оно заслуживает, как представляется, того, чтобы попытаться более детально рассмотреть, что же представляют собой «двусторонние взаимоотношения» двух субъектов и как сказывается этот тип коммуникации на знаковых системах, обеспечивающих циркулирование информации в культуре. Для ответа на эти вопросы придется сделать небольшой экскурс в теорию коммуникации, чтобы уточнить принципы передачи информации в различных условиях.

*Межличностное общение
как один из видов
коммуникации*

В теории коммуникации принято различать два основных типа: «контактный» и «технический». Первый из них характерен для прямой (непосредственной) коммуникации, т. е. коммуникации «лицом к лицу», второй – для не прямой (опосредованной, дистанционной), когда между общающимися сторонами существуют пространственно-временные разрывы и потому информация передается при помощи каких-либо технических средств.

В обоих случаях коммуникация может носить двусторонний (многосторонний) характер, при котором партнеры постоянно меняются ролями сообщającego и принимающего сообщение; при односторонней коммуникации такого обмена не происходит.

И наконец, сообщение может быть направлено либо точно известному адресату, либо неопределенному и неограниченному кругу получателей. В этом случае принято различать аксиальные и ретиальные коммуникативные процессы. Аксиальные предполагают передачу сообщений строго определенным, единичным приемникам информации (например, телеграмма, доставляемая конкретному лицу). Ретиальные направлены множеству вероятных адресатов (как в радиопередаче, прием которой требует настройки на волну). Главное же различие аксиальной и ретиальной коммуникаций заключается в том, что в первом случае передача сообщения подразумевает «однозначное соответствие» между передающим и получающим, в то время как во втором это соответствие «взаимно неоднозначно» (подробнее см. [Брудный 1972; 1974]).

В «живом общении» (Леви-Брюль), в «двусторонних взаимоотношениях» (Франкфорты) имеет место комбинация из трех перечисленных признаков, т. е. такая коммуникация (обозначим ее для краткости как «межличностную»), которая строится на «непосредственных» (прямых, контактных), «аксиальных» (направленных точно известному, определенному адресату) и «двусторонних» (при которых партнеры постоянно меняются ролями сообщającego и принимающего сообщение) связях. Эти виды связей существенно влия-

на 1) уровень кодирования сообщений, на 2) организацию текста и 3) на статус коммуницирующих партнеров.

Восприимчивость средств кодирования (1) от условий, в которых протекает коммуникация, особенно отчетливо проявляется в техническом типе, требующем специальных знаковых систем для определенных каналов связи (телеграфный код, звуковысотные реле, письменность и т. д.). В контактной (прямой) коммуникации основным способом кодирования служит, конечно, устная речь, но каналами могут служить и остальные органы чувств, причем все они могут работать и одновременно. И это тоже существенно сказывается на средствах кодирования, хотя и в прямо противоположном направлении: их арсенал предельно расширяется. Не только речь, но и любая форма поведения: интонация, мимика, жестикуляция, движение, т. е. все то, в чем проявляется личность человека, и то, что доступно наблюдению для его партнера по общению, — может стать знаком, если этот партнер воспринимает их как жесты в интеракционистском значении слова «жест». Напомню, что под «жестом» в символическом интеракционизме имеется в виду не просто какое-либо телодвижение, а «любой воспринимаемый звук или движение, которое служит показателем внутреннего переживания человека <...> Движения и звуки становятся жестами только в социальном контексте, когда они служат показателями намерений человека и таким образом предоставляют другим какую-то основу для соответствующих реакций» [Шибутани 1969: 122; разрядка моя. — Е. Н.].

Более того, не только интонация или мимика, движение или поступок, но и вещь, рисунок, предмет или звук природного мира, оказавшись вплетенными в акты общения, могут приобрести знаковую функцию и таким образом из внетекстовых элементов, каковыми они выступают по отношению к собственно речевому акту, превращаются в элементы текста².

Еще более значительными оказываются различия между типами коммуникации в статусе текста (2). В техни-

² Здесь речь идет в первую очередь о «симпрактическом» контексте (см. [Лурия 1979: 33, 38–39]), когда лишь часть информации кодируется вербальными символами, а часть — невербальными, взятыми из непосредственно данной ситуации. Надо особо отметить, что, как

таком типе, использующем искусственные каналы связи, он оказывается материальным посредником между коммуницирующими партнерами, которые отделены друг от друга в пространстве и/или во времени. Здесь текст, во-первых, четко фиксирован и отделен от внетекстовых элементов, а во-вторых, эта фиксация сознательно осуществляется отправителем сообщения. В межличностной коммуникации о «тексте» можно говорить лишь условно, если понимать под текстом не просто «любое содержание, выраженное с помощью знаков или образов и тем самым доступное пониманию» [Брудиный 1978: 98], а «только такое сообщение, пространственная фиксация которого была не случайным явлением, а необходимым средством сознательной передачи этого сообщения его автором (или другими лицами)» [Пятигорский 1962: 145]. Понятно, однако, что в ситуации непосредственного, прямого общения «сообщением» может оказаться даже то, что отправитель не собирался сообщать, но что получатель воспринимает как «имеющее значение», понимает, толкует и на это он соответствующим образом реагирует. Эти реакции — будь то изменение поведения, сигнал со стороны получателя или его ответное сообщение — в условиях двусторонней коммуникации в свою очередь представляют собой именно ответные действия. В результате текст приобретает характер «реплик», которыми обмениваются партнеры, причем каждая из них оказывается одновременно и ответной, и провоцирующей на ответ.

Такого рода «реплики» М.М. Бахтин предлагал называть «высказыванием». «Существенным (конститутивным) признаком высказывания, — писал он, — является его обра-

подчеркивал А.Р. Лурия, «эмансипация слова» от такого симпрактического контекста и переход к языку как «синсемантической системе <...> кодов, которые можно понимать, даже не зная ситуации», достигается лишь в письменном языке (см. [Лурия 1979: 33]). На использование в знаковой деятельности средств, находящихся «под рукой», указывал, как известно, и К. Леви-Строс. В данном случае заслуживает внимания и тот факт, что субстанциальные различия знаков оказываются несущественными именно в условиях прямой коммуникации: одно и то же сообщение может быть передано разными кодами за счет одновременной работы естественных каналов — органов чувств человека.

ют на 1) средства кодирования сообщений, на 2) организацию текста и 3) на статус коммуницирующих партнеров.

Зависимость средств кодирования (1) от условий, в которых протекает коммуникация, особенно отчетливо проявляется в техническом типе, требующем специальных знаковых систем для определенных каналов связи (телеграфный код, звуковысотные реле, письменность и т. д.). В контактной (прямой) коммуникации основным способом кодирования служит, конечно, устная речь, но каналами могут служить и остальные органы чувств, причем все они могут работать и одновременно. И это тоже существенно сказывается на средствах кодирования, хотя и в прямо противоположном направлении: их арсенал предельно расширяется. Не только речь, но и любая форма поведения: интонация, мимика, жестикуляция, движение, т. е. все то, в чем проявляется личность человека, и то, что доступно наблюдению для его партнера по общению, — может стать знаком, если этот партнер воспринимает их как жесты в интеракционистском значении слова «жест». Напомню, что под «жестом» в символическом интеракционизме имеется в виду не просто какое-либо телодвижение, а «любой воспринимаемый звук или движение, которое служит показателем внутреннего переживания человека <...> Движения и звуки становятся жестами только в социальном контексте, когда они служат показателями намерений человека и таким образом предоставляют другим какую-то основу для соответствующих реакций» [Шибутани 1969: 122; разрядка моя. — Е. Н.].

Более того, не только интонация или мимика, движение или поступок, но и вещь, рисунок, предмет или звук природного мира, оказавшись вплетенными в акты общения, могут приобрести знаковую функцию и таким образом из внетекстовых элементов, каковыми они выступают по отношению к собственно речевому акту, превращаются в элементы текста².

Еще более значительными оказываются различия между типами коммуникации в статусе текста (2). В техни-

² Здесь речь идет в первую очередь о «симпрактическом» контексте (см. [Лурия 1979: 33, 38–39]), когда лишь часть информации кодируется вербальными символами, а часть — невербальными, взятыми из непосредственно данной ситуации. Надо особо отметить, что, как

ческом типе, использующем искусственные каналы связи, он оказывается материальным посредником между коммуницирующими партнерами, которые отделены друг от друга и пространстве и/или во времени. Здесь текст, во-первых, четко фиксирован и отделен от внетекстовых элементов, а во-вторых, эта фиксация сознательно осуществляется отправителем сообщения. В межличностной коммуникации о «тексте» можно говорить лишь условно, если понимать под текстом не просто «любое содержание, выраженное с помощью знаков или образов и тем самым доступное пониманию» [Брудный 1978: 98], а «только такое сообщение, пространственная фиксация которого была не случайным явлением, а необходимым средством сознательной передачи этого сообщения его автором (или другими лицами)» [Пятигорский 1962: 145]. Понятно, однако, что в ситуации непосредственного, прямого общения «сообщением» может оказаться даже то, что отправитель не собирался сообщать, но что получатель расценивает как «имеющее значение», понимает, толкует и на что он соответствующим образом реагирует. Эти реакции – будь то изменение поведения, сигнал со стороны получателя или его ответное сообщение – в условиях двусторонней коммуникации в свою очередь представляют собой именно ответные действия. В результате текст приобретает характер «реплик», которыми обмениваются партнеры, причем каждая из них оказывается одновременно и ответной, и провоцирующей на ответ.

Такого рода «реплики» М.М. Бахтин предлагал называть «высказыванием». «Существенным (конститутивным) признаком высказывания, – писал он, – является его обра-

подчеркивал А.Р. Лурия, «эмансипация слова» от такого симпрактического контекста и переход к языку как «синсемантической системе <...> кодов, которые можно понимать, даже не зная ситуации», достигается лишь в письменном языке (см. [Лурия 1979: 33]). На использование в знаковой деятельности средств, находящихся «под рукой», указывал, как известно, и К. Леви-Строс. В данном случае заслуживает внимания и тот факт, что субстанциальные различия знаков оказываются несущественными именно в условиях прямой коммуникации: одно и то же сообщение может быть передано разными кодами за счет одновременной работы естественных каналов – органов чувств человека.

интенция к кому-нибудь, его адресованность. В отличие от лингвистических единиц языка — слова и предложения, — которые безличны, ничьи и никому не принадлежат, высказывание имеет и автора <...> и адресата». Здесь же он подчеркивал, что высказывание с самого начала «строится с учетом возможных ответных реакций, ради которых оно, в сущности, и создается» [Бахтин 1979: 275]. При таком понимании³ «высказывание» всегда персонально, всегда «чье-то», а в силу своей аксиальности (конкретной адресованности) оно не просто несет некоторое количество информации, но в первую очередь «семаггически значимую» информацию, т. е. ту, которая, по определению Н. Винера, «срабатывает на выход», воздействует на ответное поведение воспринимающей системы.

Здесь мы подошли к особенностям статуса коммуницирующих партнеров (3) в условиях «двусторонних взаимоотношений». Если отправитель ставит перед собой цель не просто сообщить адресату какие-то сведения, а стремится добиться от него нужной ему ответной реакции, он строит свою реплику с учетом ожиданий (экспектаций) партнера. Поэтому в межличностной коммуникации адресант и адресат не просто меняются местами (в этом случае ее можно было бы просто разложить на два односторонних такта, что обычно и делается в лингвистике), но каждый из партнеров принимает на себя роль второго участника с тем, чтобы вернее спровоцировать его на нужную ответную реакцию (в случае отправителя) или точнее понять интенции отправителя (в случае получателя). «Однозначное соответствие» между передающим и получающим, их взаимная идентификация⁴ превращает партнеров в единую самоорганизующуюся

³ Понимание «высказывания» как единицы коммуникативного воздействия отличается, таким образом, от лингвистического понимания «высказывания» как пропозициональной функции с ее постоянными и переменными компонентами, позволяющими различать «истинные» и «ложные» высказывания, и т. д., тем более что сторонники семиотики как теории коммуникации «находят» «высказывания» и в других знаковых системах, — например, считают, что знак уличного движения, воспрещающий проезд, есть высказывание «Проезд воспрещен» [Степанов 1983: 6]. К этой точке зрения близка и позиция Ч. Морриса: «Даже знаки языка имеют много других применений помимо сообщения подтверждающих пропозиций: они могут быть многократно использованы

другому, и их «реплики» оказываются средством рефлексивного управления поведением, когда один из партнеров передает другому такое сообщение, из которого тот сам выводит решение, выгодное для первого, а не управлением путем передачи простых команд⁵.

В результате в высказывании как адресованной реплике оказываются слиты по крайней мере три плана, или аспекта информации: кроме когнитивной (информации о предмете речи) оно несет еще и модальную информацию, передающую сведения об интенциях говорящего, о его «воле», о его отношении (причем не только к предмету речи, но и, что для нас особенно важно, к адресату), а также прагматическую (регулятивную) информацию, побуждающую адресата на предопределенное адресантом ответное действие⁶.

для управления своим собственным поведением или поведением других людей, употребляющих знаки, путем производства некоторых интерпретаций. К этому типу относятся приказания, вопросы, просьбы и призывы и в значительной степени знаки, используемые в литературе, живописи, скульптуре. Эффективное использование знаков для эстетических и практических целей может потребовать весьма существенных изменений по сравнению с наиболее эффективным использованием тех же самых знаковых средств для целей науки» [Моррис 1983: 71].

⁵ Об «идентификации» как единстве «проекции» и «интроекции» и об использовании этого психологического механизма при формировании «Я» и в принятии социальных ролей см. [Сарджвеладзе 1978: 487]. Применение этих психологических моделей к нашему материалу требует специальной разработки.

⁶ Здесь имеется в виду концепция «конфликтующих структур» [Лефевр 1974], являющаяся развитием классической теории игр. Эта концепция предполагает понимание конфликта как «конфликта мыслящих», и потому предлагаемая в ней логика рефлексивных игр, и в частности такой ее раздел, как «рефлексивное управление», представляет чрезвычайно перспективной для анализа способов самоорганизации человеческого коллектива. Рассмотрение коммуникации как надстраивающейся над рефлексией предпринято в работе [Вартазарян 1981].

⁶ В лингвистике последнюю связывают с так называемой «иллюктивностью», т. е. с целевой установкой говорящего. Подчеркну, что кроме императивных конструкций типа «приказание», «просьба», «призыв» и т. д., т. е. эксплицитных выражений желаний, высказывание может оказаться еще и выражением имплицитных ожиданий, когда адресант в расчете на ответ адресата заранее моделирует себя в качестве будущего адресата.

Итак, именно двусторонность коммуникации приводит к тому, что акцент в ней переносится с когнитивной функции текста на регулирующую поведение партнера функцию высказывания. Иными словами, в межличностной коммуникации отношение текста к внетекстовой реальности в значительной степени подчинено целевым установкам коммуникантов по отношению друг к другу. Поэтому высказывание в оговоренном выше смысле целесообразно рассматривать не только с позиции адресанта, но и с позиции воспринимающего, когда интерпретации подлежит не столько «текст» в собственном смысле слова, сколько «подтекст», интенции отправителя в отношении получателя, который в следующем такте коммуникативного взаимодействия сам становится отправителем ответного сообщения. Эти мотивы, интенции, модальности, побуждающие на ответную реакцию, и составляют глубинный смысл высказывания как адресованной реплики.

Межличностная коммуникация и устная культура

Эти соображения требуют, конечно, существенных уточнений со стороны специалистов по общей теории коммуникации. Уточнения психологов требует и вопрос об отражении в мышлении этого процесса. Во всяком случае, выдвинутый Л.С. Выготским тезис о мышлении как интериоризованном диалоге позволяет, как кажется, рассматривать межличностную коммуникацию (в условиях которой и протекает овладение языком) в качестве базовой не только для лингвистического, но и для любого целенаправленного поведения (напомню в этой связи, что именно прагматическая, или регулирующая, функция речи – так называемая «инструкция взрослому» – служит, как показали А.Р. Лурия и его ученики, тем средством, которое формирует у ребенка волевые, целенаправленные акты, см. [Лурия 1979: 119, 139]).

Здесь, однако, предлагается обсудить другой аспект этой темы. В бесписьменных обществах, которые слабо стратифицированы в социальном отношении и сравнительно немногочисленны по количеству членов, большинство

сферы жизнеобеспечения строилось преимущественно на межличностных контактах. Межличностную коммуникацию можно поэтому рассматривать как основную, базовую для устных культур еще и в том смысле, что весь опыт трансформации в них путем непосредственных устных или устно-вещных контактов. «Вплетенность» языка в несобственно вещные действия, в «симпрактический контекст» приводит, с одной стороны, к выдвиганию на первый план речевой прагматики, а с другой – к повышению семиотического статуса невербальных средств общения. При этом слово оказывается по преимуществу коммуникативным «действием» (см. [Остин 1986]), а физическое действие или предмет, напротив, еще и знаком в этом коммуникативном взаимодействии⁷. В результате в устной культуре происходит как бы «удвоение» мира предметов и действий в мире знаков, участники деятельности оказываются одновременно и партнерами по общению (как вербальному, так и невербальному), а сама деятельность, будучи вплетенной в акты межличностной коммуникации, расценивается как «взаимодействие» этих партнеров.

Однако ни один вид деятельности не протекает только «лицом к лицу». Не говоря уже о том, что целенаправленная деятельность требует для своей реализации наличия специальной программы, плана (которые, в свою очередь, предполагают необходимость воплощения их в каком-либо знаковом материале), в любой культуре стоит еще и проблема смоделировать дистанционную коммуникацию. И если устная речь ока-

⁷ Подчеркну, что именно двусторонность межличностной коммуникации выводит ее за рамки собственно вербальной: один из двух тактов коммуникативного взаимодействия может иметь вербальную форму (например, просьба), а «ответ» – невербальную. И напротив, вместо «просьбы» адресант может предложить партнеру «подарок», который в качестве первого такта оказывается «кредитом» и провоцирует во втором (ответном) такте «платеж», «услугу», но и «славословие» как выражение признания престижа кредитора. Обозначение таких символических интеракций как «высказываний» призвано подчеркнуть их коммуникативный характер. В дальнейшем, впрочем, вместо уместного здесь, но весьма громоздкого выражения «символическая интеракция» будет употребляться более привычный термин «коммуникация».

на является хорошо приспособленной для контактной коммуникации, которая надежно обеспечена обратной связью возникающими в ней диалогическими отношениями, то в условиях пространственно-временных разрывов этого не происходит. Для дистанционной коммуникации необходимы искусственно созданные средства. В дописьменных обществах это пиктография и различные условные системы (зарубки, узелки и тому подобные знаки-указатели), область применения которых, однако, очень мала. Основную роль здесь приобретают вторичные моделирующие системы, специфика которых состоит в том, что они надстраиваются над коммуникативной ситуацией в целом. Такого рода моделирование неизбежно будет сопровождаться выражением в знаках и образах не только текста, но именно высказывания в оговоренном выше смысле, сопряженного с его отправителем или с его получателем, т. е. по крайней мере с одним из коммуникантов, а в пределе — выражением в знаковом материале и коммуницирующих партнеров, и их реплик. Функционирование таких знаковых систем носит характер обмена адресованными репликами, выражающими ожидания своего отправителя в отношении получателя. Несколько примеров, приводимых ниже, призваны проиллюстрировать в общем виде этот процесс.

Во многих охотничьих коллективах существует представление, что звери «сами идут» под выстрел хорошего охотника. «Хорошим», впрочем, считается в данном случае тот, кто «хорошо обращается» с добытыми животными: дает морскому зверю пресную воду (которую тот другим способом, кроме как «придя» на сушу к людям, не может «получить»), ласково принимает и угощает добытых зверей у себя в доме с тем, чтобы «в следующий раз» (т. е. в следующем цикле охоты как взаимодействия с партнером-охотником) они «захотели бы» снова «прийти в гости» и привели бы с собой своих зверей-«сородичей»⁸.

⁸ Эскимосы, например, считают, что животные «умнее» людей. Они знают все, включая человеческие мысли. Есть некоторые вещи, в которых они нуждаются и которые они могут получить только от людей. Тюлени и киты, например, живут в соленой воде, поэтому они всегда испытывают жажду. У них нет никакой возможности получить пресную

Обычно эти действия рассматриваются как «обрядовые» или «магические». Между тем, они не предполагают шары и сверхъестественные свойства пресной воды или угощения, а, скорее, расцениваются как действия, способные привлечь животных именно теми средствами, которые наиболее соответствуют ожиданиям и намерениям самих зверей. И в этом отношении эти средства мало чем отличаются от приманок, наживок и других вполне «рациональных» приемов охоты. Блесны в виде блестящих рыбок популярны до сих пор, похоже, что в качестве своего рода «приманок» использовались и деревянные рыбки, помещавшиеся, однако, на берегу, головой в том направлении, куда должна была идти рыба (см. [Токарев 1964: 238]). Эти изображения и композиции их размещения могут быть поняты как средство своего рода дистанционного коммуникативного воздействия, когда один из партнеров (люди) передает второму партнеру (рыбе) программу поведения в расчете на ее выполнение.

Уже стало общим местом утверждение, что в традиционных обществах человек полностью находится во власти прямых запретов и предписаний, что его поведение — это постоянное воспроизведение сакрального первообраза. «Миф вечного возвращения» [Элиаде 1987], «дореклексивный традиционализм» [Аверинцев 1981] — вот наиболее популярные сегодня определения специфики традиционной культуры. Для обозначения отличий мифологического мировоззрения от исторического такие определения, возможно, и оправданны. Выше, однако, говорилось, что межличностная коммуникация превращает партнеров в единую самооргани-

воду, кроме как у людей. Поэтому тюлень позволит себя убить тому охотнику, который в благодарность даст ему питьевой воды. Вот почему, когда тюленя вытаскивают на берег, ему всегда вливают в пасть глоток пресной воды. Если охотник пренебрежет этим обрядом, все остальные тюлени об этом узнают, и ни один тюлень больше не позволит убить себя этому охотнику <...> Они предпочтут отдать себя в руки другого охотника, про которого они знают, что на него можно рассчитывать в отношении получения пресной воды для питья. Некоторые люди столь внимательны ко всем желаниям тюленей, что тюлени даже в драку вступают между собой, торопясь отдаться в руки этим людям» [Левин-Брюль 1937: 100].

функции и систему, и потому каждое действие одного из них воздействует на состояние или поведение другого. В результате любой вид человеческой деятельности оказывается в устной культуре в высшей степени рефлексивным.

Примером могут служить способы охоты, до тонкостей учитывающие не только повадки животных, но и использующие эти знания для рефлексивного воздействия, для провоцирования животных на выгодные охотнику поступки. Охотничьи манки и умение подражать голосам животных и птиц, рыболовные наживки, приманки прямо связаны с тем, что объекту охоты передается информация, вызывающая его ответную реакцию. Так, подражая на манке крику важенки, охотник добивается того, чтобы к нему приблизился именно самец. Олень-манщик — это своего рода «посредник», провоцирующий дикого оленя на схватку, в ходе которой тот запутывается в надетых на рога манщика веревках. С помощью изгородей и загонов, в конце которых находится самострел, яма или петля-ловушка, достигается то, что животные «сами приходят» в руки охотника⁹. В свете этих данных наша оценка охотничьего хозяйства как «присваивающего» представляется весьма огрубленной.

Поведение охотника, отслеживающего зверя, демонстрирует рефлексивный характер этой деятельности еще более отчетливо. Следы (как знаки поведения животного) позволяют следопыту реконструировать по такому «тексту» его поступки и прогнозировать его дальнейшее поведение (о том, насколько точны были такие реконструкции и прогнозы, см., например, многочисленные интерпретации следов нанайцем Дерсу Узала, приводимые В.К. Арсеньевым). В соответствии с полученной информацией охотник определенным образом строит и свое собственное поведение, учитывая еще и возможную реакцию на него со стороны животного.

⁹ Учетом повадок зверя обусловлено и устройство ловушек, весьма остроумных и часто рассчитанных именно на «ответное поведение» животного. Коряки, например, устанавливая петлю на медведя, подвешивали ее на дерево вместе с бревном: «Пытаясь вырваться из петли, медведь отталкивал мешавшее ему бревно, которое било по зверю. Расшвирипев от удара, он нападал на бревно и вновь получал удары до тех пор, пока не обессилевал окончательно» [Антропова 1971: 41].

Если же иметь в виду, что «полученная» информация всякий раз мыслится как «отправленная» определенным лицом, то становится ясно, почему следопыт может расценивать следы как «послания», специально переданные ему зверем. В результате возникает представление о том, что охотник и животное «общаются» сообщениями: по данным В.М. Кулемзина, например, «охота на лося, по воззрениям васюганских хантов, представляла собой игру, напоминающую шахматы (*топис*), где противниками были охотник и лось, понимающие ходы друг друга и определенным образом на них реагирующие» [Кулемзин 1976: 37–38].

Принцип партнерства распространялся и на интерпретации актов автокоммуникации. Поскольку любой поступок эго может быть понят его партнером как выражение намерений эго по отношению к нему, постольку охотник постоянно контролирует свое собственное поведение, причем в этот круг попадают не только физические действия, но и мысли, так как именно в них намерения эго выражены (для него) наиболее отчетливо. По сути дела, охотник рефлексировал объект охоты как партнера, заинтересованного в определении намерений охотника, и принимает соответствующие меры к тому, чтобы эго «узнал» именно то, что выгодно охотнику, и не узнал бы ничего, что может его отпугнуть. Например, нанайский старик-охотник, чьи мысли все время «крутились» около его молоденького сына, ушедшего в тайгу, вынужден был изготовить из сухой травы изображение себя самого и привязать фигурку веревкой к стене амбара, чтобы не мешать своим «присутствием» охоте сына (см. [Смоляк 1976: 154]). Здесь в качестве сообщения, способного помимо воли человека воздействовать на зверя (т. е. быть принятым вторым партнером по коммуникации), расцениваются размышления старика, образ которого, получив выражение в виде идольчика, посаженного на веревку, «не доходит» до места охоты сына, и тем самым предотвращается нежелательная связь между адресантом и возможным адресатом сообщения.

Тот факт, что подобного рода автокоммуникация строится по модели межличностной, можно проиллюстрировать и долганским материалом. Здесь еще до недавнего времени практиковалась охота на диких оленей — так называемые

«поколки» на переправах. Этот один из древнейших способов охоты в циркумполярной области, зафиксированный, в частности, на петроглифах Чукотки (см. [Диков 1971: петр. 59, 63, 69, 75, 76 и др.]), происходил во время массовых сезонных перемещений оленьих стад из лесной в тундровую зону весной и из тундровой в лесную осенью; он до тонкостей учитывал маршруты миграций оленей и был наиболее ответственным, так как весной, когда запасы пищи были уже на исходе, давал шанс избавиться от грозящего голода, а осенью позволял в короткое время добыть большое количество мяса на зиму. Поэтому малейшая оплошность охотников, из-за которой оленье стадо могло свернуть в сторону от засады, была чревата катастрофой для всего коллектива. В этих условиях каждый из участников охоты, естественно, думал, как он будет добывать животных, представлял их приближающимися к месту засады. Эти образы расценивались долганами как «тени» оленей, «вошедшие» в голову охотника. Считалось, что эти образы-тени, выходя обратно через рот охотника, могли предупредить оленей и направить их в другую сторону. Во избежание этого охотник затыкал себе рот пучком травы (см. [Иванов С. 1975: 123]).

Все эти примеры призваны показать, что межличностная коммуникация в качестве базовой для бесписьменных культур используется здесь как своего рода модель еще и в парадоксальной для нее ситуации, а именно в условиях пространственно-временных разрывов. Взаимодействие двух субъектов, рефлексирующих друг друга в условиях или по поводу коммуникации, оказывается парадигмой и при планировании самых разнообразных видов деятельности, и для интерпретации событий, и для актов автокоммуникации, т. е. для ситуаций, с нашей точки зрения, не коммуникативных.

Такая парадигма позволяет, как кажется, объяснить,

— почему, во-первых, кодирование сообщения, безразличное в условиях контактной коммуникации к субстанции знаков, ведет к синкретизму знаковых систем;

— почему, во-вторых, аксиальность межличностной коммуникации ведет в условиях пространственно-временных разрывов к персонификации или даже антропоморфизации значимого окружения;

— почему, в-третьих, сообщение строится так, чтобы спровоцировать этого партнера на ответную реакцию (мотивно-волевой, а не отвлеченно-смысловой аспект высказывания);

— и наконец, почему моделирование это столь последовательно носит двусторонний характер, т. е. воспроизводит диалог или символический обмен.

Побочным результатом такого оперирования со знаковыми системами, возможно, и оказываются явления, названные выше «архаическими верованиями». Точнее, их, вероятно, можно расценить как своего рода презумпции общения, т. е. как предположения одного субъекта коммуникации о правилах, которыми руководствуется другой субъект коммуникации, дающие возможность осуществлять целенаправленное коммуникативное воздействие на партнера, провоцируя его на ожидаемое поведение.

Для аргументации этого тезиса нам предстоит рассмотреть такие универсально распространенные верования, как:

— фетишизм, связанный, как представляется, с синкретизмом знаковых систем, превращающим материальные предметы в «чувственно-сверхчувственные» вещи-знаки постольку, поскольку эти предметы оказываются значимыми для воспринимающего субъекта;

— анимизм как следствие диалогической реакции, которая, по очень точному выражению М.М. Бахтина, «персонифицирует всякое высказывание, на которое реагирует» [Бахтин 1963: 246];

— магию и жертвоприношение как формы целенаправленного коммуникативного воздействия, призванного спровоцировать партнера на выгодную для отправителя ответную реакцию;

— избранничество и одержимость как формы «принятия роли» партнера;

— шаманство как модель двустороннего общения.

В последних двух случаях мы, как и в случае магии, фетишизма или анимизма, имеем дело с явлениями, распространенными практически повсеместно; их чисто логическая вписанность в модель межличностной коммуникации позволяет отнести их к глубинному уровню элементов архаических

верований и в этом качестве отделить их от тех случаев, когда они, обрастая соответствующими социальными связями и институализируясь, становятся формами ранних религий¹⁰.

Другие проявления символических взаимодействий, такие как обряды, обычаи, мифы, мистерии и т. д., останутся пока в стороне, хотя уже сейчас можно предположить, что и в их основе лежит та же субъект-субъектная, а не субъект-объектная парадигма. Такой, например, универсально распространенный обычай, как дарообмен, отдельные фазы которого разорваны во времени и пространстве, является реализацией двусторонних связей, скрепляющих социальную структуру архаических коллективов по принципу «на дар ждут ответа» (особенно четко коммуникативная природа обобщенного дарообмена стала понятной после той интерпретации, которую концепция М. Мосса о нем как о «целостном социальном факторе» получила у К. Леви-Строса). Диалогическая, обменная природа шаманских сеансов, промысловых и других сезонных обрядов, изоморфность родин (моделирующих «получение» ребенка от природной сферы) и похорон (моделирующих уход, отправку умершего в мир мертвых), свадьбы (где циклы церемониальных обменов пронизывают все ее компоненты и получают «точку схода» — новую семью) были уже достаточно подробно продемонстрированы в другой работе автора (см. [Новик 1984, гл. IV]). Подчеркну здесь еще раз, что обряды оказываются своего рода «программами» будущей целенаправленной деятельности; их специфика заключается, в частности, как раз в том, что они планируют ее как диалогическое взаимодействие, символический обмен с «другими». Мифы, имеющие сюжетную организацию (которая может быть понята в данном случае как фиксация взаимодействий между партнерами в особом вербальном тексте), позволяют преодолеть не только пространственные, но и временные разрывы между их персонажами (культурными героями — первопредками — демиургами,

¹⁰ Возможно, именно это обстоятельство позволит снять наболевший вопрос о том, можно ли считать шаманизм особой формой религии, коль скоро «основные признаки шаманизма не меняются, если на место одной религии поставить другую» [Ревуненкова 1980: 233].

(см. [Мелетинский 1976]) и живущим поколением. Установление такой связи, такой коммуникации осуществляется (моделируется) в мистериях, представляющих собой инсценировку мифов, во время которой происходит «воплощение» мифических предков в их потомках.

Приводимые ниже примеры в основном будут относиться к сибирским традициям, но думается, сходные явления без труда могут быть обнаружены и в других – аналогичных по типу базовой коммуникации – культурах.

*«Потусторонний мир»
как мир символов и смыслов*

Начнем с синкретизма, под которым принято понимать, во-первых, нерасчлененность видов деятельности и вытекающий отсюда «идеологический синкретизм» (см. [Мелетинский 1972: 158–159]) и, во-вторых, слитность знаковых систем (см. [Иванов В. 1976: 54]). Последнюю, в частности, как раз и можно поставить в связь с контактностью межличностной коммуникации, в которой, как говорилось, слово, действие или предмет, оказавшись вплетенными в акты общения, становятся «жестами», т. е. значимыми для тех, кто их воспринимает, и тем самым приобретают знаковую функцию. Предметы и действия, наделенные значением внутри межличностной коммуникации, сохраняют свою потенциальную знаковую и концептуальность, которая может быть актуализована в любой ситуации, расцененной по тем или иным причинам (о них ниже) как коммуникативная. Возникающая таким образом гиперсемиотичность, «когда единицы плана выражения в одной области (в частности, незнаковой) включаются в другой области в план содержания» [Топоров 1965: 200], приводит к явлению, метко названному Л. Леви-Брюлем «реалистический символизм».

«Первобытное мышление, – писал он, – обнаруживает постоянную тенденцию к символизму. Оно не задерживается на самих событиях, его поражающих. Оно сейчас же ищет за этими событиями то, что они означают. Тот или иной факт является для этого мышления не чем иным, как проявлением потустороннего мира. Однако этот стихийный симво-

лизм является вместе с тем и очень реалистическим. Символы не являются, собственно говоря, творением их ума. Он символы эти находит готовыми, или, вернее, он самым непосредственным образом истолковывает в качестве символов события, которые привели в действие аффективную категорию «сверхъестественного» [Леви-Брюль 1937: 57; разрядка моя. – Е. Н.]. Выделенные разрядкой формулировки показывают, что Леви-Брюлю удалось уловить семиотическую сторону процесса: разрешение проблемной ситуации происходит путем истолкования событий как знаков. Но, как мы видим, причину этого сам он усматривает в представлениях о потустороннем мире и в центральной для его концепции «аффективной категории сверхъестественного» как эмотивной реакции на этот «мир невидимых сил».

Возникает, однако, вопрос, существует ли четкая граница между «потусторонним» и «посюсторонним»? Нет, граница эта весьма зыбка и расплывчата: «Вследствие непрерывного вмешательства невидимых сил различие между природой и сверхъестественным расплывается и как будто совершенно стирается. В огромном количестве случаев мысль и действие первобытного человека переходят из одного мира в другой совершенно безотчетно. Именно в этом смысле можно сказать, что если в принципе первобытный человек и не смешивает природу со сверхъестественным миром, то часто все происходит у него так, как если бы он не проводил между ними никакого различия» [Леви-Брюль 1937: 24].

Тем не менее если не саму границу, то область, где она может пролегать, Леви-Брюлю тоже удалось нащупать. В наиболее отчетливых случаях – это область неожиданного, необычного, поражающего воображение. Ссылаясь на работы П. Вирца о мифологии маринд-аним, он пишет: «Все необычное и странное, все поражающее туземца, все вызывающее в нем волнение и останавливающее его внимание тем самым *ipso facto* обнаруживает, что одна такая сила или несколько их действует где-то близ него. Все привычное, все обыденное, все, как мы бы сказали, согласное с законами природы, несколько его не беспокоит <...> Странное же и необычное имеет для него значение знамения, которым пренебречь было бы по меньшей мере неосторожно и неблагоприятно».

«Невидимое явление необходимо сейчас же, если это возможно, истолковать, так как оно дает знать о вмешательстве невидимого мира в обычный ход вещей» [Леви-Брюль 1937: 271–272; перевод моя. – Е. Н.].

Истолковать, впрочем, это можно еще и так: все то, что необычно, что каким-либо образом отклоняется от установленного порядка, не лишено значения, значимо по тем или иным причинам (т. е. отмечено в семиотическом смысле знака), – все это требует дешифровки и таким образом воспринимается как знамение, предзнаменование, предупреждение. Собственно говоря, именно эта выделенность из «шума», «фона» и превращает то или иное явление или объект внешнего мира в знаки, которые подлежат интерпретации.

С дешифровкой знамения можно, например, поставить в связь ситуацию, названную Леви-Брюлем «идеей двойного присутствия», когда «два одновременных факта, совершающихся в разных местах, оказываются тесно спаянными между собой» [Леви-Брюль 1937: 56]. «Сопричастность» этих факторов можно объяснить тем, что под план выражения (знамение) подводится план содержания (событие, совершившееся в другом месте). Ту же дешифровку (а не просто «сопричастность»), но уже во времени, можно обнаружить в интерпретациях предзнаменований как знаков будущих событий.

Если же учесть, далее, что полученное сообщение интерпретируется еще и как чье-то высказывание, то станет ясно, почему установлением соответствия между означающим и означаемым дело часто не ограничивается, а необычный звук, движение или предмет расцениваются как проявление чьей-то воли, чьего-то влияния: за сообщением встает его отправитель, т. е. некое лицо, выражающее свои намерения и/или требующее определенной ответной реакции. По сути дела, эту ориентацию на отправителя (ср. «Ты» Франкфуртов) Леви-Брюль и обозначил как «мистическую ориентацию» на «мир невидимых сил»: «Эти силы невидимы и чаще всего неосязаемы, но они не глухи и не немые. К ним нельзя прикоснуться, но с ними можно говорить, их можно слышать» [Леви-Брюль 1937: 24–25].

Конечно, подобная коммуникация вне физического канала связи представляется чем-то фантастическим (а Леви-

природо мистической), поскольку при этом нарушается теоретический постулат о необходимости контакта между партнерами, а сами эти партнеры в нашей картине мира отсутствуют. Но следует иметь в виду, что в данном случае контакт осуществляется через само полученное сообщение, выраженное в том или ином знаковом материале. Что касается аффективности этих реакций, то их, вероятно, можно поставить в связь с самой природой интерпретации не как продукта интеллектуальных усилий или размышлений, а как навыка «реагировать под влиянием знакового средства на отсутствующие объекты, существенные для непосредственной проблемной ситуации, как если бы они были налицо» [Моррис 1983: 64]. Особая роль принадлежит здесь и тем модальным смыслам, эмоционально-волевым интенциям и ожиданиям, которые окрашивают высказывание как адресованную реплику.

Конечно, зачастую бывает трудно определить, диалогическая ли реакция на «Ты» заставляет расценить «поведение» скатившегося камня, упавшего дерева или удар грома как знамение и проявление воли этого «Ты», или, напротив, дешифровка знаково отмеченной ситуации или явления ведет к достраиванию за полученным сообщением его автора-отправителя. Скорее всего, в различных случаях реализуется то одна, то другая возможность. Из-за принципиальной слитности самих компонентов высказывания как авторской реплики, побуждающей на ответ, акцент на коде ли, на содержании или на интенциях одного из партнеров актуализирует всю его структуру независимо от того, какой именно из этих компонентов послужил толчком для интерпретаций. В любом случае объекты внешнего мира оказываются значимыми «голосами», знаками чьей-то деятельности, чьих-то намерений или ожиданий в отношении эго.

Фетишизм и анимизм

Рассмотрим эти процессы подробнее на примере фетишей. Несомненно, что именно со знаковостью вещи связано широко распространенное наделение некоторых материальных предметов особыми свойствами. Не вдаваясь в достаточно, подробно разработанную проблематику семиотического

вещи (см., например, [Байбурин 1981] и приведенную в этой статье литературу), учтем, что не все вещи-знаки относятся к фетишам. Напомню, что под фетишизмом более или менее единодушно принято понимать «почитание неодушевленных материальных предметов, наделенных сверхъестественными свойствами» [Токарев 1964: 27].

В этой дефиниции (удачно снимающей споры о правомерности относить к фетишам помимо амулетов, талисманов, любовей и т. д. еще и природные объекты — деревья, скалы и проч., идолов и другие предметы культа, включая мощи святых и т. д.) акцентируются, однако, признаки, совершенно нерелевантные для самих фетишистов. Во-первых, хорошо известно, что фетиш не воспринимается как «неодушевленный» предмет (отсюда и споры о том, что же оживотворяет его — безличная сила или обитающее в нем существо — «душа», «дух» или «демон» вещи). Во-вторых, «почитание» фетишей весьма относительно: их берегут, опекают, собирают в коллекции, но и бьют, наказывают, лишают пищи или даже стремятся отделаться, когда они не соответствуют тем ожиданиям, требованиям или надеждам, которые на них возлагаются. И-третьих, «сверхъестественным» могущество фетиша представляется лишь при попытках научного мышления найти объяснение этому «могуществу» и этой «оживотворенности»: сами фетишисты ожидают от своих амулетов и талисманов вполне конкретной помощи в своих обычных делах: удачи на охоте, защиты жилища, физической неуязвимости в военных стычках и т. д. В этом отношении более удачной представляется формулировка Г.Н. Грачевой относительно нганасанских фетишей-койка: этим термином они называли «всякий видимый человеку, осязаемый предмет, наделяемый ими способностью к самостоятельным действиям» [Грачева 1983: 32; разрядка моя. — Е. Н.].

Если же попытаться разграничить точку зрения владельца фетиша и точку зрения внешнего наблюдателя, то, вероятно, следует более детально рассмотреть, в чем же заключаются отличия этих «чувственно-сверхчувственных», по определению Ю. Францева [Францев 1940; 1959], вещей (т. е. знаков) от других вещей-знаков, например, от украшений, деталей прически, одежды, также, как известно, выпол-

няющих знаковую функцию, информируя о социальном статусе их владельцев, и т. д.¹¹

Первое, что бросается в глаза, это как раз «исключительность», «редкость», «уникальность» предметов и вещей, относимых к разряду фетишей. Примечательные элементы ландшафта (скала в ровной, как стол, тундре, выступающая береговая скала, гора или камень странной формы, одиноко стоящее или очень старое, причудливо сросшееся дерево), предмет или вещь, оказавшиеся не на своем месте (например, клочки шерсти в птичьем гнезде, камень, попавший во внутренности животного, в сети, и т. д.) или найденные в неурочное время (личинки мух в середине зимы, олень с рогами в январе и т. д.), различного рода аномалии (шестипалый зверь, животное-альбинос, нарост или мох необычной окраски) и т. д. — вот тот круг предметов, которые обычно наделяются особой «силой» и окружаются «почитанием».

Итак, первое, что отличает фетиш от других предметов или даже вещей-знаков, это его уникальность, хотя бы в том отношении, что он был получен в особых обстоятельствах, в том числе от особо значимого лица (например — в современных условиях — от любимого человека, от умерших родителей, став семейной реликвией, и т. д.). Разумеется, среди фетишей можно встретить значительное число предметов, не представляющих собой ничего уникального (это лишь варианты того, что есть и у других). Но, по-видимому, отношение самих владельцев к ним как к фетишам объясняется именно тем, что для них они — собственные сокровища: каждый из этих предметов имеет «свою» историю, а вся связка — это своего рода «собрание» этих уникальных историй и аномалий.

Таким образом, акцент на коде, на плане выражения выделяет фетиш из числа простых предметов, и это выделение предмета из фона уже само по себе наделяет его значением, хотя и весьма расплывчатым и неопределенным.

По наблюдению З.П. Соколовой, обские угры к разряду фетишей относили камни необычной формы, археологические находки (нередко окруженные легендами) — наконец-

¹¹ Необходимо, конечно, иметь в виду, что украшения, детали прически и т. д. могли выполнять и роль фетиша — оберега, амулета.

ищи стрел, каменные топорики и тесла, метеориты, — «словом, все необычное, неизвестное или таинственное. Их хранят “на случай” или для “предотвращения беды”, так как неизвестно, что они таят» [Соколова 1971: 223; разрядка моя — Е. Н.]. Последнее обстоятельство весьма примечательно. Оно показывает, что независимо и вне конвенциональных значений (актуальных, впрочем, как будет показано ниже, во многих других случаях) эти предметы считаются таящими в себе некий смысл, расшифровка которого затруднительна, и уже поэтому во избежание беды их следует «хранить».

Таинственность эта сохраняется, однако, лишь до тех пор, пока не будет установлено соответствие между найденной вещью (ее формой, материалом, цветом и т. д.) и тем, что она означает, т. е. акцент с кода переносится на сообщение. Обычно это происходит в соответствии с конвенциями, частично мотивированными физическими характеристиками самой вещи. Например, у негидальцев, по наблюдениям В.И. Цинциус, в число охотничьих фетишей-*сингконов* попали предметы, «так или иначе относящиеся (хотя бы по виду) к животному миру» [Цинциус 1971: 178]. Это могли быть предметы так называемой «игры природы», имеющие сходство с частями животных (крыльями, рогами, лапами, шерстью; мех или лышайник, напоминающий по цвету шерсть животного), венок шерсти на ветке, шерсть, выросшая на теле человека, животные-хозяева или так называемые «животные-водители» (т. е. особи, отличающиеся величиной, длинной шерстью, необычной окраской и т. д.), а также части обыкновенных животных, добытых при каких-либо особых обстоятельствах, хотя бы просто после затяжных неудач. В.И. Цинциус обращает внимание на то, что надо было уметь распознавать *сингконы*, так как *амбан* (нечистый) мог подшутить и под видом *сингкона* можно было взять вещь, которая вместо удачи приносила несчастье, болезнь или даже смерть. К числу таких «ложных» *сингконов* относилось все, что напоминало человека — котел, дерево, камень — и не было связано с объектом промысловой деятельности.

Из этого сообщения видно, что интерпретации «отмеченной» вещи или предмета затрагивают не только область референции, т. е. отсылки к той или иной области значений

(в данном случае – к сфере промысла), но и учитывают еще и то, от кого получена эта вещь. «Ложные сингконы» – это происки злого духа, а «истинные» – подарок духов «неба», «горы» или «воды» (в соответствии с негидальской концепцией трех стихий).

И в этом смысле, т. е. как «дар» духов, термин *сингкон* означал не только охотничий талисман, но и «душу» животного. Предполагалось, что душа-сингкон убитого или умершего от старости животного улетаёт через три дня обратно к своему духу-хозяину. «Совершенно очевидно, – замечает по этому поводу Цинциус, – что талисманы-сингконы – по зверя, его шерсть и т. п. – считались вместилищем «души» животного <...> на небо «летает» сингкон лося, дикого оленя и всякого пушного зверя, тогда как сингкон медведя «подымается в гору» [Цинциус 1971: 184]. Кроме того, у негидальцев слово *сингкэн* служит еще и именем духа-покровителя диких животных, духа-хозяина тайги Сингкэна [ТМС, т. 2: 91].

По представлениям эвенков, душа животного – *оми* – помещается в наиболее развитых и жизненно важных для него органах: у пушных зверей это «нос («носом все чувствует»), у молодых оленей – челюсти и мелкие копытца («бегают, еду добывает»), у медведя – лапа и когти и т. д. Считалось, что эти части животных могут принести человеку добро (охотнику – удачу, людям – здоровье), поэтому их хранили» [Василевич 1969: 225]. Таким образом, и здесь именно те части, которые расценивались как средства жизнедеятельности и потому считались «вместилищем души» животного, становились талисманами. Души промысловых животных эвенкам «посылает» дух *бугады-мусун*, местом обитания которой считались «писанные скалы» (ср. сказанное выше о знаково отмеченных элементах ландшафта как «священных» и «пользующихся почитанием»).

В этнографических исследованиях обозначение одним и тем же термином столь, казалось бы, различных объектов – охотничий фетиш, душа животного, дух-хозяин – часто объясняется диахроническим напластованием разновременных по своему происхождению верований (от фетишизма через аниматизм к анимизму или от аниматизма и фетишизма к анимизму). Термины типа *сингкон*, *оми*, *мусун* и им подобные

переводится обычно как «душа», реже — «жизненная сила», «жизненность», и разумеется, оба перевода носят условный характер.

Между тем, область значений этих и аналогичных терминов — не предметная, а концептуальная, причем концепты ценностно окрашены и обобщают именно модальные моменты, каждый из которых соотнесен с определенным коммуникантом как субъектом. Так, если для человека обладание таинственным талисманом-сингконом означает его потенциальную способность к удачному промыслу, то сингкон-душа — это потенциальная способность самого животного, средство его существования (ср. «жизненная сила», «жизненность»). И том, что эти души-сингконы циркулируют от духов к охотникам и обратно, явно обнаруживаются двусторонние отношения между этими партнерами, причем для охотников дух-сингкон тайги (Сингкэн и др.) выступает «подателем» добычи, а для самих животных — их «покровителем» и хозяином.

Как видим, все значения терминов здесь релятивны, связаны с действующими лицами охотничьей деятельности — как с коммуникантами и именно в этом качестве образуют единое семантическое поле, конкретизирующееся в зависимости от того, с чьей точки зрения термин получает свой индивидуальный смысл¹².

Эти примеры призваны, помимо прочего, показать, что диахроническое рассмотрение связанных с этими терминами представлений (см., например, [Анисимов 1958: 25]) как

¹² Как подчеркивал А.Р. Лурия, «наряду со значением каждое слово имеет смысл, под которым мы имеем в виду выделение из этого значения слова тех его сторон, которые связаны с данной ситуацией и аффективным отношением субъекта. Именно поэтому современные психолингвисты с полным основанием считают, что если «референтное значение» является основным элементом языка, то «социально-коммуникативное значение», или «смысл», является основной единицей коммуникации (и основе которой лежит восприятие того, что именно хочет сказать говорящий и какие мотивы побуждают его к высказыванию) и вместе с тем основным элементом живого, связанного с конкретной аффективной ситуацией использования слова субъектом <...> Итак, в слове наряду со значением, включающим предметную отнесенность и собственное значение, т. е. обобщение, отнесение предмета к известным категориям, имеется всегда индивидуальный смысл, в основе которого

развивающихся от простого (чувственно-сверхчувственный вещь-фетиш, наделенная безличной силой) к сложному (представления о душах, духах как сверхъестественных существах) ориентируется больше на эволюционистскую научную парадигму, чем на сам этнографический материал. Действительно, если на первой фазе дешифровки (а не на «первой стадии» развития верований) «за этими вещами-фетишами не стоит еще отвлеченного представления о духе как их личном существе» [Анисимов 1958: 25], то оно проявляется именно по мере конкретизации этого общего значения, и происходит это как раз в ситуации общения – на сей раз уже между владельцем фетиша и им самим.

У кетов, например, добыв пушного зверька необычной окраски – так называемого «меченого» (!), – «изготавливали из кедров антропоморфную фигурку и натягивали на нее снятую чулком шкуру» (см. [Алексеев 1977: 45, рис. 1]); в результате фетиш приобретал ярко выраженные черты «личного существа» – кайгусь. Перед промыслом идольчика кормили, а после удачной охоты одаривали лоскутами новой материи, бусами, бисером и т. д.

Между фетишем и его владельцем, таким образом, могут, в свою очередь, устанавливаться отношения обмена услугами: в качестве «получателя» (еды, одежды, адресованных ему просьб) он в ответ становится «подателем» (богатства, удачи на охоте, смелости, скорости, здоровья, безопасности и т. д.).

В ряде случаев эти двусторонние отношения еще более усложнялись, приобретая форму взаимных провокаций на действия, выгодные одному из партнеров. Так, Г.И. Пеллих

лежит преобразование значений, выделение из числа связей, стоящих за словом, той системы связей, которая актуальна в данный момент [Лурия 1979: 54]. Показательно, однако, что в нашем случае само «обобщение», «отнесение к общей категории» (в данном случае к категории синглов и проч.) идет как раз по линии «социально-коммуникативных значений», т. е. по аффективно окрашенным отношениям коммуницирующих субъектов, каждый из которых имеет свои желания и мотивы по отношению к другому. Возможно, что дело здесь в том, что для устной культуры, как уже говорилось, межличностная коммуникация актуальна не только «в данный момент».

примечет, что у селькупов «находка фетиша объяснялась только желанием самой вещи иметь своим хозяином данного человека»: «Они каждому не даются. А кто их может одевать, одеть – они поют, говорят: “Возьми нас!”» [Пелих 1980: 19; перевод моя. – Е. Н.]. И, напротив, способом спровоцировать охотничий фетиш на действенную помощь могли быть, как, например, у якутов, пышные восхваления щедрости и богатства духа охоты Байаная, произносимые перед его изображением. «Лукавые охотники даже угощение ему подносили так, чтобы обязать его: мазали жиром только одну сторону лица Байаная, а другую оставляли до следующей удачи на охоте» [Берне 1974: 177]. В других случаях средством добиться от фетиша действенной помощи становились притворные угрозы лишить его пищи, подарков и т. д.

Охотничьи фетиши, таким образом, оказываются своего рода посредниками (медиаторами) между миром людей и миром природы: находясь в жилище охотника и получая там «пищу», «одежду» и т. д., они призваны, как свидетельствуют многочисленные этнографические данные, «привлечь», «привлечь», «привести» к охотнику других животных. Отношения коммуникантов при этом как бы переворачиваются: на этот раз уже охотник в качестве владельца фетиша оказывается «отмеченным» (т. е. выделенным из числа других, обращающим на себя внимание духов или самих животных) лицом, «фартовым» человеком, обладающим способностью к удачной охоте.

Сходным образом дело обстоит и с амулетами-охранителями. С.В. Иванов в своей статье о детских амулетах нанайцев обратил внимание на преобладание среди них изображений, самый вид которых способен отогнать злое начало: «Среди представленных ими животных имеются, например, как крупные и сильные (тигр, медведь, кабан, рысь), так и мелкие (мышь). Все они призваны были кусать, царапать, употреблять в пищу менее сильных. То же относится к амулетам в виде птиц – орла, чайки, дятла, филина и совы, внушающих страх своими клювами и когтями. Из рыб чаще всего изображались щуки и ерши, не менее опасные для мелких духов, чем животные и птицы... От крупных животных брали их части: от медведя – клыки, от собаки – лапы, от

лисы – челюсть и т. д. Эти естественные амулеты заменяли собой по принципу «часть вместо целого» самих животных, и им приписывались те же способности и функции, какими обладали эти животные» [Иванов С. 1977: 86–87].

Внешняя форма и здесь, как и в случае с негидальскими *сингконами*, небезразлична: она определяет сферу, в которой фетиш способен действовать, точнее – воздействовать. Поэтому и в принципе «часть вместо целого» недостаточно, как кажется, видеть только метонимическую замену «самых животных». Это, скорее, знак, выражающий именно их «способности и функции»: висящий над дверью высушенный сры или стоящий в углу череп медведя обладают потенциальной возможностью отразить нападение как раз потому, что их внешний вид значим для того, кто их воспринимает, в данном случае – для потенциального же противника (злого духа, дурного глаза и т. д.). Здесь, таким образом, вновь проступают отношения партнерства: для врага фетиш – это живое существо (ср. «демон вещи»), которое способно вступить с ним в борьбу, а для самого владельца он оказывается личным духом-покровителем, защитником, помощником.

Показательно, что и в последнем случае «личное существо» возникает именно в ситуациях общения, диалога с фетишем. Так, «для приобретения младенцем хорошей памяти брали косточку от черепа кабана и, привешивая ее к одежде ребенка, говорили: «“Приди, дай моему ребенку память”. Это обращение было адресовано кабану. К медвежьему клыку нанаец обращался со следующими словами: “Ты сильный, ты ничего не боишься – приди, помоги мне! Моего ребенка, приди, сделай смелым”» или: «“Моего ребенка караулить (защищать) тебя зову”, – и привешивали клык или коготь к колыбели. Отмечены случаи, когда мать при беспокойстве ребенка обращалась к подвескам колыбели с просьбой сторожить и защищать младенца» [Иванов С. 1977: 89].

Разумеется, внешнему наблюдателю трудно и далеко не всегда удастся уловить момент, когда предмет превращается в знак, а знак – в деятеля, в партнера, как и объяснить текучесть и зыбкость границ между, например, предметами «игры природы» и фетишем (т. е. вещью, наделенной «способностью к самостоятельным действиям»), с одной сторо-

ны, и между фетишем как вместилищем особой силы и обитающим в этом предмете духом – с другой. Действительно, в одних случаях достаточно установить соответствие между общим выражением (странный предмет, вещь, найденная при определенных обстоятельствах, и т. д.) и планом содержания. Отнесение знака к той или иной предметной области (интуитивная реакция) приводит далее к тому, что камень необычной формы, уродливая рыба и т. д. либо интерпретируются как свидетельство приобретения удачи и подвешиваются к связке охотничьих трофеев, либо, напротив, рассматриваются как предвестники несчастья, и тогда от них стараются отделаться (модальная реакция). Это решение зависит и от определения того, кто был «отправителем» и с какими намерениями вещь была «послана». Модальная же реакция на собственные мотивы приводит и к разделению этих вещей-знаков на талисманы (обладающие агрессивной способностью) или амулеты (защищающие, апотропеические). Здесь от фетиша ожидается уже конкретное действие: своим видом (или смыслом) он должен привлечь новую добычу, отпугнуть противника или защитить своего владельца (в последнем случае разделение на талисманы и амулеты оказывается уже нерелевантным: отпугивая противника, фетиш тем самым защищает). Одновременно фетиш становится вещью-деятелем, что еще не предполагает отчетливой персонификации. Прагматическая же реакция требует ее, правда лишь постольку, поскольку необходимо учесть, какого ответного действия ожидает это существо от эго: еды, одежды или каких-либо других проявлений внимания.

И такое олицетворение, персонификация вовсе не предполагает более развернутой психологизирующей мотивировки. Отсюда, как кажется, и безрезультатность ставшей сегодня уже анахронизмом дискуссии между сторонниками аниматизма и анимизма. Их противопоставление и тем более диахроническое разделение как отдельных и самостоятельных «стадий» развития верований несостоятельны, поскольку образ партнера в зависимости от ситуации может конкретизироваться в различной степени – от смутного и нерасчлененного «Ты» до более определенного «лица», имеющего свои намерения, свои ожидания и свои способы действовать. Тем

не менее этот образ всегда редуцирован до образа партнера по общению, а психологические нюансы (и тем более собственно межличностные отношения и чувства) «срезаются», ибо гораздо важнее определить намерения этого лица в отношении к эго, его «расположение» или «нерасположение», по терминологии Леви-Брюля.

Аниматизм и магия

Об этих «влияниях» и «намерениях» Л. Леви-Брюлем собран огромный материал, помещенный им в специальной главе под соответствующим названием «Расположение существ и предметов» [Леви-Брюль 1937]. В ней среди прочего приводится выразительный пример, названный «Таитянский отшельник».

Одному белому пришлось заночевать в пещере старого туземца, одиноко живущего в горах. Гостю становится холодно, и хозяин дает ему в качестве покрывала плащ, принадлежавший когда-то другому туземцу. Узнав через некоторое время имя того, кто подарил хозяину плащ, гость в ужасе вскочил и стал упрекать старика: бывший владелец болен проказой в самой тяжелой форме. Отшельник снисходительно окинул гостя взглядом и сказал: «Почему ты так волнуешься и беспокоишься? Когда я передал тебе плащ, я ведь хотел только оказать тебе услугу, но вовсе не передать тебе болезнь прежнего владельца». Он рассказал, что поддерживает с этим прокаженным дружеские отношения, выполняет его поручения, навещает и вообще является практически единственным, кто не отвернулся от несчастного. Поэтому, твердо зная, что прокаженный питает к нему лишь добрые чувства, он нисколько не боится пользоваться его накидкой и заразиться. В доказательство старик привел случаи, когда члены семьи, продолжавшие заботиться о своем заболевшем проказой родственнике, оставались целы и невредимы, а если близкие покидали больного на произвол судьбы, они как раз и заболевали, так как обиженный и разозленный больной, несмотря на то что родные редко попадали в его поле зрения, старался передать им свою болезнь. По мнению старика, заражение может совершиться или не совершиться в зависимости

ни тех чувств или намерений, которые больной питает к человеку (см. [Леви-Брюль 1937: 79–85]).

Сам Леви-Брюль после некоторых колебаний отнес этот пример к разряду «магических действий»: хотя прокаженные, по его собственному замечанию, не считались на Таити колдунами, все же, «если их чувства по отношению к определенным лицам приобретают враждебный характер, все происходит так, как если бы они были колдунами. Они делают этих лиц больными, что равнозначно их околдованию. Объекты этого чувства оказываются пораженными. Тому, кого они любят, бояться нечего». Здесь же он отмечает, что избирательность эта «напоминает действие колдовских снадобий и ядов, которые, повинаясь велениям колдуна, причиняют зло лишь тому лицу, которое им намечено» [Леви-Брюль 1937: 83; переводка моя. — Е. Н.].

В соответствии с обычной для религиоведения схемой Леви-Брюль сосредоточивает свое внимание на механизме действия колдовских снадобий и других «магических посредников» (предметов, животных — фантастических или сверхъестественных и т. д.), однако обнаруженная им связь между магическим действием и воздействием («настроений», «чувств» или «намерений», как он их называет) позволяет ему заметить, что все эти посредники являются лишь выражением социально вредных или социально полезных «расположений», «зложелательств» или «хотений» колдуна в отношении к другим лицам (будь то человек, предмет, животное, растение или какое-либо явление природы).

В любом из этих случаев, однако, дело оказывается не в «настроениях» как таковых, а в стремлении колдуна добиться от этого лица того, что самому колдуну «желательно». Этого вывода, впрочем, Леви-Брюль не делает, отмечая лишь, что и сами настроения или чувства представляются архаическому мышлению «своего рода автономными силами, которые можно рассматривать отдельно от субъектов, которые их испытывают» [Леви-Брюль 1937: 85] («зложелательство», например, приписываемое некоторым лицам с дурной репутацией, может воплотиться в зверька, паука, вампира, в особый утробный парост в его теле; оно может проявиться и в «поведении» его души, способной выходить ночью наружу и вредить сосе-

дям по повелению своего хозяина или даже независимо от его сознательных усилий, см. [Леви-Брюль 1937: 173]).

В результате Леви-Брюль приходит к выводу о «несостоятельности анимистической схемы» и склоняется к аниматической трактовке пронизывающих мир «невидимых сил». Тем не менее он не остается глух и к семиотическому аспекту магии: вредоносная или благодетельная «сила», исходящая от колдуна, является одновременно «проводником», «материализацией», «символом» его намерений. В этой связи Леви-Брюль обращает внимание и на принципиальное различие между «нашими символами» и «символами первобытного мышления»: «Отношение между символом и тем, что он выражает, представляется этому мышлению не как связь, не как соответствие или сходство, а как реальное сопричастие, как тождество по существу, как консубстанциализация» [Леви-Брюль 1937: 173; разрядка моя. – Е. Н.].

К этой характеристике знаков мы еще вернемся. Сейчас отметим только, что Леви-Брюль проходит мимо одного важного и обнаруженного им же самим обстоятельства: «влияния» и «расположения», «хотения» и «намерения», даже если они объективируются в каких-либо символах, лежат не в плоскости субъектно-объектных отношений, а являются отношениями между двумя субъектами, отношениями партнерства, взаимности. Особенно ясно это видно на примере с «таитянским отшельником». Если в ситуации с прокаженным и его другом передача плаща послала характер «дара» («Он мне подарил плащ, а болезнь оставил себе», – объясняет хозяин пещеры своему гостю и выражает благодарность за доброе к себе отношение), то в случае неблагоприятного к нему отношения прокаженный «намерен» (независимо от степени осознания этого намерения им самим) передать именно болезнь, причем в данном случае не уточняется, каким способом или посредством чего эта передача происходит. Зато здесь отчетливо видно, что в обоих случаях это – ответная реакция на конкретные (положительные или отрицательные) действия конкретных же лиц («значимых других») в отношении к самому прокаженному.

В случае же применения магических «снадобий» и «ядов» имеют место уже не спонтанные и порой неосознан-

ные ответные реакции (блокированию которых, как мы увидим ниже, тоже придается очень большое значение), а целенаправленное воздействие на то лицо, которое вызвало злые намерения колдуна. «Избирательность» магического средства проявляется в этом случае не проявлением сверхъестественного могущества самого снадобья, а следствием аксиально-сти, конкретной адресованности магического действия.

Магическое средство («яд» или «снадобье»), «протавник» (изображение жертвы, предметы, бывшие с ней в непосредственном соприкосновении, и проч.) или «посредник» (приглашенный заказчиком колдун, вооруженный специальным арсеналом предметов и существ для осуществления магического воздействия) и т. д. лишь обеспечивают «связь» между двумя субъектами и в этом отношении отличаются выражением в определенном знаковом материале того конкретного смысла, который вложен в эти символы одним из коммуникантов по отношению к другому.

Именно эта прагматическая направленность, целевая установка адресанта в отношении адресата и оказывается той «силой», той «потенциальной способностью» к действию, которая квалифицируется Леви-Брюлем как аниматическая.

Наиболее известные и даже получившие права гражданства в этнографической литературе обозначения этой силы (*мана*, *оренда* и т. п.) свидетельствуют о том, что внутри устных культур остро осознается (пусть даже просто в форме того или иного специального термина, как в данном случае) как раз воздействующий эффект адресованного сообщения, не сводимый непосредственно к каким-либо «чувствам», «намерениям» или «волевым актам» как таковым. Отсюда — и текучесть и неопределенность источников *мана* (это и духи, и люди, наделенные особым статусом или свойствами, и предметы-фетиши, и циркулирующие между их «подавателями» и «получателями» вещи, передача которых сопряжена с взаимными обязательствами и/или ожиданиями, и т. д.), отсюда — и проявления *маны* в самых различных обстоятельствах, и разносторонность ее воздействия — на вред или на пользу.

Как известно, К. Леви-Строс в своем «Введении» к работам М. Мосса активно возражал против того, чтобы видеть

и *ману* выражение каких-либо «социальных чувств» или вообще каких-либо явлений, относящихся к реальности. Он интерпретировал *ману* как «значение значений», считая ее «*пудсовым символом*, т. е. знаком, указывающим на необходимость содержания, дополнительного по отношению к тому, которым уже обременено означающее» [Леви-Строс 1980: 90]. Учитывая сказанное выше, можно усмотреть в «дополнительном содержании» саму воздействующую силу вызывания, его модальность, конкретный смысл («социально-коммуникативное» и не референтное значение) и, таким образом, связать «значение значений» не с семантикой, а с прагматикой, с *demand*, побуждением партнера на ответную реакцию.

Что же касается принципиальных отличий в структуре или даже природе символов, на которые обратил внимание Л. Леви-Брюль, то как бы ни назвать эту их особенность – «тождеством по существу», «консубстанциальностью», «гипостазированием», «моделированием» и т. д., – она, по сути дела, является следствием того, что в устной культуре отсутствует четкое осознание знаков как средства кодирования¹³. Это, разумеется, не мешает использовать их в качестве заместителей означаемого, но в центре внимания при этом оказывается не столько отношение между символом (знаком) и тем, что он означает (т. е. не между планом выражения и планом содержания знака), сколько в первую очередь его конкретный смысл для одного из коммуникантов.

¹³ Ср.: «Обычно знаки замещают означаемые объекты только до известной степени; но если по тем или иным причинам интерес в самих объектах не может быть удовлетворен, то место объектов все больше и больше начинают занимать знаки. Такое движение очевидно уже в эстетических знаках, но интерпретатор не смешивает по-настоящему знак с объектом, который знак означает: описанный или нарисованный человек может, разумеется, быть назван человеком, но при этом более или менее четко осознается статус знака – это только нарисованный или описанный человек. При использовании сигналов в магии различие проводится менее четко; действия со знаковым средством заменяют действие с трудно уловимым объектом. При некоторых же разновидностях безумия различие между десигнатом и денотатом исчезает вовсе: мучительно-беспокойный мир реально существующего отодвигается в сторону, и неудовлетворенные интересы получают, насколько это возможно, удовлетворение в сфере знаков» [Моррис 1983: 73].

Возможно, Леви-Брюль не вполне точен, усматривая лишь различия между «нашими символами» и «символами первобытного мышления». На примере фетишей мы уже видели, что в целом ряде случаев актуальной для них оказывается как раз «связь», «соответствие» или «сходство» между знаком и тем, что он означает. В научных классификациях магии, как мы увидим ниже, в имплицитной форме используется как раз разделение знаков на знаки-указатели, знаки-напоминания и знаки-символы. Однако не эти нюансы в отношениях между означающим и означаемым составляют ядро феномена магии. Вероятно, главная роль здесь действительно принадлежит «тождеству по существу», гипостазированию, обусловленному тем, что в условиях обратной связи означающее для кодирующего (адресанта) равнозначно означаемому для декодирующего (адресата).

О том, что дело обстоит именно так, что здесь имеет место семантическое отождествление, связанное с переворачиванием позиций коммуникантов, свидетельствует отношение к моделированию (даже произвольному) как к содержательному процессу.

Рассмотрим два примера отношения к моделям как к гипостазам. Один из них приводит Г.Н. Грачева, считающая, что этот принцип пронизывает весь основной материал, анализируемый в ее монографии о мировоззрении нганасан (см. [Грачева 1983: 57]). Во время сбора сведений о погребальных сооружениях исследовательница попросила показать ей, как строится чум для умершего: «Человек среднего возраста, собравшись построить такой чум из спичек на столе, представил две спички и тут же их и все приготовленные на этот случай другие разбросал широким движением рук в разные стороны по всей комнате» [Грачева 1983: 57]. По объяснению информанта, «этого делать нельзя, — “строишь для себя”».

У А.А. Попова находим другой пример: «1936 год был на редкость “неурожайным” на песцов. Массовые зимние набеги песцов из тундры на юг зависят от миграции леммингов, являющихся основой питания песцов. Мало бывает леммингов, мало и песцов. Но охотники-нганасаны “неурожай” песцов объясняли по-своему. Они говорили, что пеладно заключать с торговыми организациями договоры на добычу песка.

Как только русские начали записывать песцов на бумагу, они стали исчезать, так как дух-хозяин песцов обиделся. «Мы считаем грехом, — говорили мне нганасаны, — что русские записывают в книгу «божьих зверей» — песцов. Запишут их на бумагу, положат бумагу в сундук и запрут, вот песцов и не станет. Они начинают бояться, что их запирают в сундук, и дух-хозяин перестает их посылать». Когда при мне осенью 1937 г. приехал к вадеевским нганасанам представитель пушной фактории для заключения договоров с охотниками, они стали просить его: «Мы это считаем грехом. Мы все равно будем промыслять песцов и шкуру их сдавать на факторию, нельзя ли не писать на бумагу?»» [Попов 1984: 57].

В обоих примерах «отождествление», «гипостазирование» сопряжено именно со сменой коммуникантов. В первом случае изготовление модели погребального сооружения по просьбе (для) этнографа расценивается затем как предвосхищение собственных похорон («для себя строишь»), и конструкцию торопятся разломать. Во втором примере смена точек зрения происходит трижды. Во-первых, учитывается точка зрения песцов: записанные на бумагу животные «заперты» в сундуке, что и объясняет их отсутствие в тайге. Во-вторых, учитываются правила взаимоотношений охотников с духом-хозяином промысла: песцы — «божьи звери», и заключение договора на их добычу без апелляции к духу-хозяину — это грех, ведущий к отказу последнего «посылать» песцов под выстрел охотника. И наконец, акцентируется связь между песцами и их духом-хозяином: запертые в сундук животные травмированы («боятся»), что и вызывает охранительные действия со стороны их духа-покровителя.

Как видим, смена коммуникантов всякий раз акцентирует различные — семантически ценностные аспекты сообщения, его воздействие на конкретного адресата, а весь процесс гипостазирования ориентирован на область модальных смыслов.

Именно с гипостазированием как «тожеством по существу» (т. е. по конкретному смыслу) связан и широкий круг так называемых «иррациональных» запретов и предписаний, иногда относимых к магии, а иногда не включаемых в нее (см. [Токарев 1959: 25–26]). В этих табу отчетливо проявля-

эта установка на необходимость регулировать собственные поступки, сообразуясь с интересами «значимых других».

Например, у нивхов во время охотничьего сезона оставшимся дома «женщинам строго запрещалось вышивать узоры, так как считалось, что охотник может заблудиться в тайге или бесконечно кружить по одной и той же дороге, как вышито кружится под рукой женщины вышивка орнамента. Нельзя было кроить: лодка может разбиться, лед — расколоться <...> Нельзя было также во время охоты приходить в дом шамана с бубном, так как звуки бубна могут породить отзвуки в самострелах, поставленных охотником, и зверь, услышав их, может убежать. Нельзя было петь песни, чтобы не отпугнуть зверей» и т. д. [Таксами 1975: 76]. Последние два запрета, построенные на акустическом коде, наиболее отчетливо демонстрируют их коммуникативную природу, но и запреты женщинам вышивать, кроить, месить тесто (чтобы оно не залепило глаза охотнику), причесываться (чтобы он не попал в непроходимые заросли) строятся на том, что бытовые действия или поступки могут быть расценены как знаковые, т. е. приобрести еще и символический смысл и в качестве адресованных «реплик» воздействовать на успех промысла. И происходит это именно в ситуациях, ориентированных на «значимых других»: в качестве «добытчиков пищи» для селения охотники, ушедшие в тайгу, продолжают быть связанными с его жителями, и от взаимного регулирования их действий зависит их общее благополучие. В других случаях «значимый другой» — это сам зверь, которого нельзя спугнуть или, наоборот, можно привлечь особыми действиями.

Так, если запреты были направлены в основном на то, чтобы предотвратить отправку нежелательной информации, то предписания, напротив, преследовали цель сообщить партнеру такую информацию, которая, с точки зрения отправителя, обеспечила бы ему достижение собственной цели. У чукчей, например, оставшиеся на берегу женщины должны были произносить специальные монологи, сопровождаемые эротическими телодвижениями, призванными завлечь морских животных поближе к берегу и тем самым облегчить мужчинам их охоту (см. [Богораз 1939: 146]).

Таким образом, целенаправленная магическая акция может быть понята как символическая интеракция между двумя партнерами, один из которых моделирует с помощью цепочки знаков такую программу поведения или такую картину деятельности, которая, будучи полученной адресатом, обеспечит с его стороны желательную реакцию, спровоцировав его на выгодные для адресанта ответные поступки.

Рассмотрим с этой точки зрения типичный пример вредоносной магии. У нганасан, по материалам Г.Н. Грачевой, человек, желающий нанести вред своему соплеменнику, находил на земле или на снегу его следы, резал их ножом и приговаривал: «Пусть умрет в скором времени. Такого-то убиваю» [Грачева 1976: 56]. Объектом магии здесь, конечно, выступает не материальный предмет (след), как предлагал считать С.А. Токарев (см. [Токарев 1959: 13–14]), а тот человек, на которого направлено магическое действие, в то время как след выступает его знаком-заместителем. Протыкание ножом следа – заместителя жертвы, хотя и совершается колдуном, суть пара действий: нападение → получение увечья. Словесная формула здесь тоже не просто наговор, а та программа, которую колдун предписывает конкретному адресату. Получив сведения о том, что он стал объектом вредоносной магии, т. е. узнав о таких «поступках» своего знака-заместителя, которые должны привести его к гибели, адресат в дальнейшем лишь «выполняет» эту программу, т. е. действительно может умереть¹⁴, если не предпримет ответных обрядовых действий, которые носили у нганасан название *койкуптара*, что значит «друг на друга беду наводить» (см. [Грачева 1976: 67]).

В других случаях предписывающая программа может адресоваться не самой жертве, а тому посреднику, с которым манипулирует колдун, и именно в этих случаях, как и в рассмотренных выше примерах с фетишами, посредник этот приобретает персонологические характеристики. Таков, например, *уйвель* чукчей, изготовлявшийся из частиц тела того, кого околдовывают; ему дается поручение отыскать и уничтожить жертву: «Приняв вид сверхъестественного

¹⁴ О психофизиологическом механизме смерти от колдовства см. [Леви-Строс 1985: 147–148], см. также [Грачева 1983: 73].

инертного, чудовища или неодушевленного предмета, «портит» причиняет вред или смерть тому, на кого направлено заклинание. Если этот человек обладает большей магической силой, чем владелец «уйвеля», то он может защититься от «порчи» и вернуть ее назад к пославшему» [Токарев 1959: 39].

Обратим внимание на то, что в обоих примерах акты магии предполагают возможность ответного действия типа *койкуптара*, или «возвращения порчи», что грозит несчастьем уже самому колдуну.

Роль магического посредника не сводится, таким образом, к роли пассивного «материального» предмета, на который, по Дж. Фрэзеру и С.А. Токареву, направлено магическое действие (в отличие якобы от религии, где фигурируют «сверхъестественные личные существа» — духи). Показательно в этом отношении, что у нганасан, например, изображение, с которым манипулирует колдун, носит название *койка*, к которым относится обширная группа сакральных предметов-посредников, причем многие из них имеют явные признаки именно личных сверхъестественных существ¹⁵. Противопоставление здесь явно идет не по линии «материальный предмет/сверхъестественное существо» и даже не по линии «фетиш/дух». Появление «магического посредника» обусловлено необходимостью преодолеть пространственно-временные разрывы между адресантом и адресатом магической акции, а поскольку преодоление это осуществляется по модели межличностного общения, то возникает и фигура некоего «лица» — «посла» или «передатчика» того конкретного смысла, который имеет в виду адресант. При этом магический посредник может быть изготовлен как в агрессивных, так и в защитных целях. Например, деревянное изображе-

¹⁵ Так, койка считались и камень странной формы, используемый в качестве фетиша, и почитаемые скалы и валуны, которым приносились жертвы и которые считались «детьми» Земли-матери (см. [Грачева 1977: 219–220; Симченко 1976: 254]; койка назывались и табуированные (т. е. посвященные какому-либо духу) олени; стволы, которыми обкладывали очаг, являлись огонь-койка, и их подкармливали точно так же, как и саму Огонь-мать; связки койка могли образовывать целые семьи («дочерьми», «сыновьями», их «мужьями» и «женами» и т. д. (см. [Грачева 1983: 39–40]).

ние волка (койка-волк) могло быть изготовлено и для охраны собственного стада от волков, и для нападения на стадо соседа в актах вредоносной магии (см. [Грачева 1977: 225]). Находясь в распоряжении своего хозяина и получая от него «пищу», «приют» и т. д., *койка-волк* был призван содействовать своему обладателю и именно в зависимости от целей и намерений последнего мог действовать по-разному: либо защитить стадо от волков, отогнав от него своих «диких» собратьев, либо привлечь их на стадо соседа или разделаться с его оленями самостоятельно.

Понимание магической акции как закодированной тем или иным образом адресованной реплики, призванной вызвать выгодную для отправителя ответную реакцию получателя, позволяет, как кажется, внести и некоторую ясность в типологию магических акций, основы которой были заложены С.А. Токаревым в статье «Сущность и происхождение магии» [Токарев 1959], включающей довольно полный обзор высказанных к тому времени точек зрения на магию¹⁶.

В этой работе С.А. Токарев предложил различать «типы» и «виды» магии. Типы он разбил на две большие группы: «протрептические», обнаруживающие агрессивную направленность, и «профилактические», преследующие цель отстранить, отогнать, удалить те или иные вредные влияния, защититься от их действия.

В «протрептическую» магию С.А. Токарев включил четыре типа: контактный, инициальный, парциальный и имитативный. В «контактном» действие производится непосредственно с самим объектом магии («колдовство вблизи», по А. Фиркандту); это, например, ношение амулетов или талисманов, принятие вовнутрь снадобий, прикосновение руки колдуна. В «инициальном» — за дальностью расстояния или недостижимости объекта — реально производится только начало желаемого действия, а окончание и проявление ожида-

¹⁶ Надо сказать, что последующие дискуссии на эту тему мало что прибавили к хору разноречивых и часто несовместимых друг с другом мнений (см. дискуссию в «Current Anthropology», в результате которой возникло предложение вообще отказаться от понятия «магия» как псевдонаучного (см. [Wax, Wax 1963])).

ного результата предоставляется магической силе (наведение стрелы в сторону объекта, магия первого дня и т. д.). И двух вторых типах агрессивной магии фигурирует замещение объекта. Это может быть какая-нибудь его частица или предмет, бывший с ним в непосредственном соприкосновении («контагиозная», по Дж. Фрэзеру, «парциальная», по Е.Г. Кагарову и С.А. Токареву), либо его подобие или изображение («гомеопатическая», по Дж. Фрэзеру; «симилярная», по Е.Г. Кагарову; «имитативная», по С.А. Токареву).

В группе «профилактических» магических действий С.А. Токарев выделяет только два типа: «апотропеическую» (отгонную), препятствующую приближению враждебных сил или позволяющую уклониться от соприкосновения с ними, и «катартическую», призванную удалить, очистить объект магии от злых влияний, проникших в тело человека, в его жилище и т. д.

Особняком в этой классификации стоит «вербальная» магия, или магия слова, которая, по мнению С.А. Токарева, не составляет самостоятельного типа, а является лишь «словесным аккомпанементом» к колдовскому действию и включает черты всех других типов (последнее обстоятельство со всей недвусмысленностью и определенностью указывает на законную «сущность» феномена магии).

По мнению С.А. Токарева, вся эта группировка носит «формально-логический» характер и не подводит исследователей к пониманию корней магии. Он считает, что «гораздо большее значение получает иная классификация — по социальной направленности и по роли, выполняемой магическими обрядами в жизни людей» [Токарев 1959: 27]. Это — «виды» магии: вредоносная, военная, половая, лечебная и предохранительная, промысловая, метеорологическая и некоторые другие второстепенные виды. Основное внимание исследователь сосредоточивает именно на них. Однако виды магии, если усматривать в них не просто эмпирическое разделение по видам деятельности (против чего возражает и сам Токарев), оказываются взаимопересекающимися. Так, военная магия не отличается по механизму действия от вредоносной, а любовная может иметь характер как вредоносный, так и предохранительный, лечебный.

Хотя «типы» и «виды» магии для С.А. Токарева – это две координаты (см. [Токарев 1959: 28 табл.]), в своих теоретических построениях он все же явно отдает предпочтение видам магии, видя в них «переосмысление» стихийно-целесообразных действий в ориентированное на сверхъестественный результат магическое действие (возражения по поводу этой концепции С.А. Токарева см. [Новик 1984: 144–147]).

Развивая же собственно типологию С.А. Токарева, можно заметить, что противопоставление «контактных» и «дистанционных» действий (ср. «колдовство вблизи» и «колдовство издали» А. Фиркандта) имеет место не только в агрессивной, но и в профилактической магии: именно по этому признаку апотропеическая, или отгонная, магия, которая призвана сохранить дистанцию и тем самым предотвратить нежелательный контакт, отличается от катартической, применяемой в тех случаях, когда необходимо ликвидировать нежелательные последствия уже совершившегося контакта (изгнание, очищение и т. д.).

Противопоставление действий, направленных непосредственно на сам объект, и действий, направленных на его заместителя, тоже имеет место как в агрессивной, так и в профилактической магии (ср. приведенный выше пример с койка-волком). Точно так же принятие снадобий или непосредственное соприкосновение с источником воздействия (контактный тип) может применяться как с целью нанесения вреда, так и с целью придания долголетия или очищения от скверны. Оберег или амулет в апотропеической магии могут в качестве посредника приобретать черты сверхъестественного существа, а в катартической – действия, связанные с извлечением «камня болезни» (ср. парциальная магия), могут развернуться в изгнание злого духа (экзорцизм) или отправку назад колдуну насланной им порчи.

Таким образом, типология магических действий (если понимать под последней не классификацию эмпирически наблюдаемых форм, а именно типологию) может быть построена на наборе оппозиций. Первая из них (то, что С.А. Токарев называл «аспектами» магии) – это противопоставление «положительных» целенаправленных действий и «отрицательных» табу, аналогичных приведенным выше

«иррациональным» запретам. Оппозиции «контактная/дистанцирующая» и «непосредственная/опосредованная» касаются «механизма действия» магического средства, а оппозиция «наступательная (протрепетическая)/оборонительная (профилактическая)» – иллюкутивной цели магической акции. И наконец, различия в «ассоциациях идей» – по сходству (имитационная, или подражательная, и гомеопатическая) или смежности (контагиозная, или заразительная) – лежат скорее не в «психологическом механизме», как полагал Дж. Фрэзер, а в характере знаков, используемых в том или ином магическом действии: в инициальной магии мы имеем дело со знаками-индексами, в имитативной и парциальной – со знаками-иконами, а в вербальной – со знаками-символами.

На пересечении этих «формально-логических» координат и возникают эмпирически наблюдаемые формы (что и объясняет столь частое «сочетание» в том или ином магическом действии признаков различных типов (см. [Токарев 1959: 25]), дальнейшая классификация которых может быть осуществлена с учетом конкретных видов деятельности.

Жертвоприношение

Не менее распространенной и универсальной формой знакового поведения, призванного спровоцировать выгодную ответную реакцию, можно считать жертвоприношение. В другой работе уже делалась попытка обосновать коммуникативную природу жертвоприношения (см. [Новик 1984: 135–143]). Ряд примеров все же позволю себе привести здесь еще раз.

Еще Юбер и Мосс в совместной работе «Опыт о природе и функции жертвоприношения» предлагали рассматривать его как способ установления связи между светским и священным мирами посредством жертвы, т. е. вещи, разрушаемой в процессе обряда. В соответствии с концепцией М. Мосса об обменном дарении из трех обязанностей – «давать», «брать» и «возвращать» – главной оказывается именно последняя, т. е. обязательность ответного дара. Принесение жертв воспроизводит этот же принцип, но уже не в сфере собственно социальных отношений, а в сфере обрядовой деятельности, моде-

лирующей дистанционную коммуникацию по образцу межличностной.

О том, что акты обменного дарения распространяются и на жертвоприношения, очень убедительно свидетельствуют наблюдения Е.А. Крейновича: «Роль собаки во взаимном дарении у нивхов полностью объясняет ее функцию в религиозных жертвоприношениях. Если нивх дарит другому нивху собаку и ждет за это какого-то ответного дара, то точно так же он дарит ее горному человеку-духу или водному человеку-духу. Хотя они и являются плодом его воображения, он глубоко уверен в их существовании и, подарив кому-либо из них собаку, естественно, ждет, что каждый из них, подобно тому как это делают нивхи, ответит на его дар каким-либо другим даром: пошлет соболей, выдр, медведей, тюленей, рыбу и т. д.» [Крейнович 1973: 157].

Принесение жертв часто сопровождалось словесными формулами, в которых излагалось (уточнялось), что именно жертвователь предполагает получить «в ответ». Рассмотренные отдельно, вне двусторонней структуры жертвоприношения, эти формулы-просьбы и создают впечатление, что весь обряд носит гиластический характер. Между тем, умилоствление не было центральной идеей жертвоприношения в построенных на межличностных контактах устных культурах, и сибирский материал демонстрирует это очень отчетливо.

Так, Б.О. Долгих специально подчеркивал, что нганасаны называли жертву тем же словом *дядьку*, которым обозначалась и доля, пай, получаемый каждым участником охоты или соседями от охотника, непосредственно поразившего добычу. «Таким образом, нганасаны своим божествам давали, собственно говоря, не жертву, а как бы включали их в круг лиц, получающих долю в добыче» [Долгих, Файнберг 1960: 49]. Г.Н. Грачева выделяет у нганасан три формы жертвоприношения, ни одна из которых не была собственно умилоствлением. «Само понятие жертвы, — пишет она, — понималось: 1) как отдача доли, пая в качестве корма, еды <...> 2) как отдача собачьей или оленьей жизни взамен жизни человека <...> 3) как отправка посланника к определенному *нгуо* (божеству. — Е. Н.) с просьбой от человека» [Грачева 1977: 227; разрядка моя. — Е. Н.]. Во всех трех формах нетрудно

узнать общее содержание. Его можно определить как «переход сообщения» (в данном случае в форме дара), ведущую к «получению желаемого» (в данном случае в форме ответного дара).

Ориентация приносимого в жертву на того, кому она адресована (аксиальность такой реплики-дара), ярко проявляется и отмеченном еще Л.Я. Штернбергом принципе давать даром то, чего нет у них самих: собак, сахар, ремни, стрелы, рыбу – духу воды или мясо диких животных – духу тайги [Штернберг 1933: 55–56, 70]. Именно домашние животные (олень, конь, собака, свинья и т. д.) являются основными объектами кровавых жертвоприношений. Но и бескровные жертвы состоят, как правило, из предметов домашнего производства, из растительных продуктов или продуктов животноводства, подвергнутых специальной «культурной» обработке: варению, квашению, возгонке. Так, у тех же нивхов традиционным ритуальным блюдом был студень мос, приготовленный из старательно очищенных, протертых, сваренных рыбных кож, тюленьего жира, воды и ягод. То же, вероятно, можно сказать и о так называемых «прикладах» – кусочках ткани, одежде, бусах, т. е. предметах, которые, как и собаки у нивхов, использовались при обменных сделках. Аксиальность, конкретная адресованность таких жертвоприношений хорошо видна на примере, приводимом Н.В. Лукиной: дух-хозяйка дома была однажды обижена тем, что ей сшили одежду «не по росту» [Материалы 1978: 158].

Ориентация приносимого в жертву на ее получателя сказывается и в том, что оно мелко крошилось, разбрызгивалось, сжигалось и т. д. Чукчи, например, «почти никогда не оставляли тушу и шкуру убитого в жертву оленя. Объявляя жертвоприношение, получал лишь несколько капель крови, «душу» жертвы <...> Мясо, жир, предназначавшиеся для жертвоприношений, очень мелко крошились. Чем мельче, тем лучше. Дозы, приносимые в жертву, составляли всего несколько граммов, обычно маленькую щепотку. При этом чукчи исходили из представления, что «там» все это превратится в большое количество, вполне достаточное, чтобы насытить всех предков, удовлетворить вполне те существа, которым адресуются жертвы. Считалось даже недопустимым

бросать в жертву крупные куски мяса и жира, так как «таким образом они превратятся в очень маленькие и потому будут приняты как знак неуважения, насмешка, за что непременно последует наказание. Логика таких рассуждений вытекала из представления, будто попадающие в потусторонний мир предметы приобретают качественные и количественные значения, противоположные тем, какие у них были на земле» [Иванов 1977: 162]. На этом примере хорошо видно, что принцип «часть вместо целого», психологические причины которого пытался вскрыть Дж. Фрэзер, считая, будто примитивное сознание не различает их (приведенные И.С. Вдовинским аргументы чукчей показывают, что такое различение, напротив, имело место), связан с процессом кодирования сообщения: «часть» — это естественный знак целого, замена означающего (т. е. имеющего значение «для меня») означаемым (т. е. имеющим значение «для другого»). Поверья, согласно которым часть (щепотка, кусочек, капля) превратится «таким образом» в целое (тушу), показывают, что процесс кодирования осознается как трансформация, превращение ценности «для себя» в ценность «для других». Разбрасывание множества кусочков можно связать еще и со стремлением охватить максимальное количество адресатов, в данном случае — духов-предков, число которых весьма велико.

Учетом ожиданий (экспектаций) адресата жертвоприношения можно объяснить и стремление трансформировать передаваемую вещь так, чтобы она была наиболее адекватна ее получателю. Отсюда — особые приемы умерщвления жертвенных животных, так или иначе отличающиеся от обычных приемов забоя. Это могло быть удушение, разрывание аорты, собирание крови и т. д. Все они связаны с дыханием и кровью как основными символами («вместилищами») «души», т. е. той части, которая, во-первых, наиболее полно репрезентирует передаваемый объект, и, во-вторых, наиболее адекватна получателю — духу. Обычай сохранять в целостности шкуру, кости ног, голову с осердием, копыта и т. д. указывает на стремление обеспечить возможность успешного «перехода» жертвенного животного к духам. При соблюдении всех этих ритуальных правил «отправки» животное трансформировалось в говорящего посредника между людьми и духами,

обеспечивая таким образом и вербальную, и вещную коммуникацию. Так, у нганасан при жертвоприношении духу земли *Ану-нны* (Земли-матери) «душили молодого домашнего оленя и оставляли его желудок, сердце и шкуру с головой и оленьими рогами. Голову обращали в западную сторону, так как считали, что “голова-то Земли-матери там”. Оленя как бы звали (“кричит”) в ту сторону, чтобы передать Земле-матери просьбы убивших ее» [Грачева 1977: 218].

В ряде случаев возможность доставки обеспечивалась специальными устройствами. Таковы жертвенные блюда нивхов, на которых были вырезаны изображения рыб, тюленей, водоплавающих птиц, употреблявшихся в обрядах «кормления души» (см. [Таксами 1971: 207–208]); специальные жертвенные деревья, на которых вывешивались дары, расценивались как «дороги» к духу (см., например, [Алексеев 1977: 38] и т. д.). Часто и сами эти «средства доставки» персонифицируются (дух огня, например, считался – практически у всех народов Сибири – наиболее надежным посредником при передаче жертв духам различных рангов).

Подчеркну, что такая персонификация и в данном случае может быть поставлена в связь с тем, что пространственные разрывы между отправителем и получателем преодолеваются при помощи особых «связных», «посыльных», т. е. также по модели межличностной коммуникации. Нганасаны, например, удушая жертвенную собаку или оленя, предварительно кормили их, «чтобы они могли, не голодая и не обижаясь своих хозяев, “дойти” до Земли-матери. За шею привязывали ремешок, чтобы Земле-матери было удобно их взять» [Грачева 1983: 32]. На боку оленя выстригали тамгу: «полагали, что оленя надо обязательно пометить, чтобы было ясно, чей он или от кого. Каждый раз предполагалось, что, кроме прочего, он передаст просьбы людей. Собака же хорошо знала хозяина, и потому ее <...> не надо было метить, она сама «говорила» от лица хозяина или коллектива» [Грачева 1977: 221].

Нанесение на жертвенное животное особых меток в последнем примере весьма примечательно. У нганасан помимо тамг, служивших знаками родовой или семейной принадлежности (см. [Симченко 1965]), существовали и особые знаки, которыми метили оленей, предназначавшихся духам

земли, солнца, воды (см. [Грачева 1983, рис. 3 и 4]). Они, таким образом, использовались для обозначения того, в чье владение животное передавалось, т. е. служили знаками адресата – духа, которому приносилась жертва. Сходным образом дело обстояло и с так называемыми «посвященными» или «табуированными» животными, которых не убивали, а, отметив тем или иным способом, оставляли в стаде и соблюдали по отношению к ним ряд запретов. Меткой могла служить та же тамга, лента определенного цвета или сама масть животного – в тех случаях, когда различным духам было принято посвящать животных определенной масти.

Особенно большую роль масть табуированных животных, так называемых ызыхов, играла у скотоводов Саяно-Алтая. У хакасов, например, каждый род «ставил» ызыхов только своей «родовой» масти (см. [Потапов 1977: 170–171]). Эту особенность вновь можно интерпретировать в коммуникативном ключе: в данном случае масть животного служит способом указать духу на адресанта обряда и таким образом спровоцировать духа на ответный дар именно ему. Посвященное животное оказывалось, таким образом, живым посредником между тем, в чьем стаде оно находилось, и духами, которым оно было посвящено¹⁷.

Основную же роль в моделировании ответной реакции духа играли словесные формулы, которые уточняли, что именно адресанту желательно получить в качестве ответного дара. Так, нанайцы, обращаясь к духам природы («Большой отец, большая мать, горы, речки, узнайте, пожалейте»), просили: «Дверь открывайте, чтобы души соболей вышли!» [Штернберг 1933: 496–497]; здесь имеется в виду, что промысловые животные – это «сородичи» или «имущество» духа-подателя, находящиеся в его доме: встреченные в тайге звери – лишь те,

¹⁷ Любопытной параллелью можно считать хакасские рисунки на камнях, анализ которых был осуществлен Л.Р. Кызласовым и Н.В. Леонтьевым: на крупах домашних животных, которые, по мнению авторов, изображают ызыхов, воспроизводились тамги определенной семьи, «поставившей» ызыха, причем на некоторых из животных «едут» антропоморфные духи, которым эти животные посвящены (см. [Кызласов, Леонтьев 1980: 71 и табл. 15–40, 16–41, 17–45, 24–68, 34, 37, 39]).

которые «посланы» людям духами-хозяевами (точно так же и в реки идет лишь столько рыбы, сколько чешуи бросит в воду хозяйка моря).

Итак, и магия, и жертвоприношение представляют собой адресованные реплики, в которых в качестве знаков используются не только слова естественного языка, но и вещи, изображения, состояния или поступки. Общая стратегия этих реплик призвана обеспечить достижение собственной цели путем передачи партнеру такой программы, которая побуждает его на ответную реакцию. Но тактики здесь различны: в магии программа эта строится как выгодная для отправителя, а в жертвоприношении — как выгодная для получателя.

Реципрокность архaisческих верований

Итак, сообщение, в какой бы форме оно ни кодировалось, способно воздействовать на адресата, а те или иные состояния человека интерпретируются как результат чьего-то — положительного или отрицательного — воздействия. Жизнь, здоровье, успех в том или ином начинании, обладание особыми навыками и способностями и т. д. — все это «дар», имеющий своим источником вполне конкретное (хотя и воображаемое) «лицо» — духа-подателя этого «дара». Для его получения необходимо соблюдать правила взаимоотношения с духами, а в особых случаях — и целенаправленно воздействовать на них.

Наиболее отчетливо принцип реципрокности (взаимности) прослеживается в негативных случаях, считающихся следствием нарушения правил взаимодействия одной из сторон. На примере магии мы уже видели, что болезнь или смерть часто насылается колдуном «в ответ» на плохое с ним обращение. Но если в магии причиной несчастья выступает конкретное — пусть порой и воображаемое — «лицо», то представления о болезнях и, шире, неблагополучном состоянии человека или коллектива в целом обычно связывают с действиями воображаемого противника (о различении «реального», «иллюзорного» и «воображаемого» партнера см. [Каган 1988: 199–245]) — злого духа, умершего сородича или даже любого благожелательного духа, спровоцирован-

ного на враждебное поведение ошибочными действиями самого потерпевшего. Последнее обстоятельство еще раз демонстрирует рефлексивный характер партнерства: «противником» тот или иной дух становится в том случае, если его ожидания не учитываются. Пострадавший субъект считает себя лицом, подвергшимся воздействию другого субъекта, который, однако, совершил это «в ответ» на неверные действия его самого.

У якутов, например, «непрокормица, откочевка диких оленей, перемены в путях их миграций обычно рассматривались как кара за нарушение каких-либо обычаев и правил» [Гурвич 1977: 208]. «Если ребенок рождался мертвым и посиневшим, полагали, что его ударила Айыысыт (богиня родов. – Е. Н.) за какую-то провинность матери» [Гурвич 1977: 137]. Повсеместно у сибирских народов распространено поверье, что дети могут болеть, если кто-либо из семьи обидел огонь: не кормил его, ронял в очаг острые предметы, лил воду (см., например, [Потапов 1969: 365]). Нивхи прямо говорили Е.А. Крейновичу: «раз человек болеет, значит, он в чем-то провинился. Просто так человек болеть не будет» [Крейнович 1973: 346].

При такой модели взаимодействия иногда вообще оказывается трудно выделить в системе верований четкие критерии, по которым духи делятся на «добрых» и «злых», на что уже не раз обращали внимание этнографы, изучающие традиционные верования сибирских народов. У тех же иганасан, в частности, «просматривается такое положение, когда ни к одному из них невозможно применить крайнюю характеристику доброго или злого. Каждое из них представляет собой такое же существо, как и сам человек, для которого важно иметь пищу, жилье, хорошее отношение и т. п. Поэтому и каждое из существ в разных ситуациях выступает то как доброе, то как злое» [Грачева 1983: 47]. Даже у якутов, в верованиях которых деление духов на добрых *айыы* и злых *абаасы* достаточно отчетливо, последние «в некоторых случаях делали людям добро, например, исцеляли больных. Но это совершали они исключительно ради корыстных целей, и болезнь сама по себе служила только поводом для получения приглянувшейся скотины или вещей» [Попов 1949: 261].

Учет позиции партнера, его интересов, его желаний и ожиданий проявляется в сфере архаических верований с постоянной постоянностью. Не говоря уже о том, что одной из наиболее распространенных причин болезни считалось все-таки в больного какого-либо духа, объясняемое его сексуальными притязаниями или потребностями в пище (например, у якутов, если больна женщина, то считается, что ее «ест» сын матери или духов, а если болен мужчина – то дочь (см. Худяков 1999: 321)), особенности поведения духов связывались и про-... с условиями их жизни. Так, у коряков злые духи *ниви-...*, обитающие в подземном мире, «посещают жилища людей...», когда в потустороннем мире бывает день и духи бодр-... [Антропова 1976: 258].

Большую группу злых духов, стремящихся нане-... людям вред, составляют, как известно, так называемые «плохие покойники», т. е. души людей, умерших не своей смертью (например, русалки у славян (см. [Зеленин 1916])). Интересны в этом отношении персонажи низшей демоноло-... у бурят. Злыми духами *дахабари* (от слова «дахаха» –... преследовать) становились «души женщин, умер-... в муках от родов, от женских болезней, от дурного обра-... и истязаний мужа, души старух, оставшихся без забо-... и ухода, злых и придурковатых женщин, к которым при-... относились плохо». В ответ на плохое обращение эти духи проникают в дом или юрту и мучают людей. «Души... умерших неудовлетворенными в любви, делались *му-шубуунами* – плохими птицами. *Му-шубуун* имеет вид красивой девушки, губы у нее в виде клюва спрятаны в рука-... Является она где-нибудь в лесу или степи молодому чело-... чтобы склонить его к любви. Улучив момент, она может проклевывать череп и высосать мозг» [Михайлов 1976: 300–301].

С желаниями и ожиданиями духов связаны и представ-... о так называемом «избранничестве». С одной стороны, люди, погибшие на рыбалке или на охоте (т. е. во время актив-... деятельности, которая сама расценивалась как взаимодей-... с партнером, о чем уже говорилось), считались избран-... соответствующего духа. Так, нивх, убитый в схватке с медведем, считался «избранником» горной женщины-духа, «завлававшей» его себе в мужья (см. [Крейнович 1973: 390,

197–199]). Утонувший становился жителем селения морских людей, и потому его сородичи в течение трех-четырех поколений совершали сезонные «кормления» воды, устанавливая таким образом через посредничество этого «избранника» регулярную «связь» с духами, посылающими промысловую удачу (см. [Крейнович 1973: 423 и сл.]). У нганасан, когда «человек утонул, замерз во время пурги, сгорел, был придавлен свалившимся деревом или камнем, умер во время родов и т. д. <...> считалось, что погибшего “забрали” соответствующая мать или сильный *нго* (основные категории духов у нганасан. – Е. Н.)» [Грачева 1983: 69]. Более того, наращивание рангов рефлексии приводит к тому, что «на человека, чудом спасшегося от утопления, смотрели как на укравшего еду у Воды» [Грачева 1983: 36].

У бурят «человек, пораженный молнией, считался избранником неба – тэнгри <...> Душа убитого, по воззрениям бурят, возносилась на небо, где представлялась *тэнгри* и получала право называться *заяном* (покровителем, – Е. Н.). Потомки или ближайшие сородичи такого человека становились людьми особого происхождения – *нэрьсэр утха*, позволяющего им стать шаманом или шаманкой» [Михайлов 1976: 299].

С другой стороны, люди, которые были на грани смерти, но выжили, и сами могли стать шаманами. У нганасан, например, факт спасения от смерти «связывают с желанием соответствующего *нго* или матери, чтобы человек стал проводником их воли, так как тот мир тоже нуждается в “своем человеке” в людском мире» [Грачева 1983: 132; разрядка моя. – Е. Н.]. С этим же обстоятельством сопряжен и комплекс собственно шаманского избранничества, когда духи призывают неофита к служению, часто насильно навязывая ему эту роль. При этом, как и в приведенных выше примерах о болезни как результате преследования больного духом противоположного пола, часто акцентируются сексуальные мотивы. На этих мотивах было сконцентрировано и внимание Л.Я. Штернберга, который связывает с ними и институт шаманов превращенного пола, и ритуальный травестизм: «Внешнее уподобление воплотившемуся в шамана женскому духу-покровителю является не только актом символическим,

тно важно шаману для того, чтобы духи-помощники оказывали ему повиновение как подлинному воплощению их предителя» [Штернберг 1927: 30; разрядка моя. – Е. Н.].

Таким образом, оба типа избранничества моделируют выделение особого посредника («своего» в «чужом» мире и «чужого» в «своем» мире), который и обеспечивает коммуникацию между миром людей и миром духов.

Сакральные посредники

Здесь мы вплотную подошли к одержимости и шаманизму, иллюстрирующим коммуникативную природу архаических верований во всей полноте. Речь идет уже не только о болезнях (например, о болезни как результате вселения духа в тело больного), но именно о выделении внутри человеческого коллектива особого лица, чьей функцией или даже обязанностью становится осуществление непосредственных контактов с миром духов.

Проблема соотношений между такими фигурами посредников-медиаторов, как шаман, жрец, ясновидец, знахарь (лекарь), колдун (маг), прорицатель и т. д., уже несколько десятков лет обсуждается в многочисленных исследованиях. Строгое различие их на эмпирическом уровне действительно затруднительно, а в целом ряде случаев вообще неосуществимо хотя бы просто потому, что в конкретных этнических традициях все или по крайней мере часть этих функций может выполнять одно и то же сакральное лицо, а комбинации этих функций дают самые разнообразные сочетания.

Например, даже в Сибири – этом, по выражению О. Хюлькранца, – «настоящем оплоте шаманизма» [Hultkranz 1978: 53], наряду с шаманами существовали и другие лица, которые могли выполнять знахарские и предвещательные функции. Таких прорицателей и провидцев иногда прямо относят к шаманам, а иногда выделяют в особую категорию лиц, чьи функции, впрочем, действительно очень близки к шаманским. Таковы кетские колдуны и лекари *бангос* (см. [Алексеев 1981: 125]), нганасанские ошенидцы *дючи́лы* (см. [Грачева 1981: 81]), нивхские провидцы *шурто нигви* (см. [Крейнович 1973: 456]). У якутов существовала особая категория людей – *ичээн* или *кёрбюёччю* «прозрева-

ющий будущее, знахарь»; их, как и шаманов, приглашали выявить причину болезни [Алексеев 1975: 124]. Как видим, границы между шаманами различных категорий и провидцами, гадалками, врачевателями в ряде случаев весьма зыбки.

Столь же зыбки они между шаманами и музыкантами, певцами, сказителями, которые считались одержимыми особыми духами, вдохновляющими их или даже непосредственно поющими их устами. Являясь хранителями фольклорных традиций и обычаев, эти лица в ряде случаев занимались также исцелением больных и предсказаниями. Таковы *арэхта-ку* и *мантье-ку* васюганско-ваховских хантов [Кулемзин 1976: 47–52, 60], телеутские кайчи (см. [Анохин 1929: 260]), долганские ырыахыт (см. [Попов 1937: 18–19; Попов 1981: 262–264]). У эвенков слово *нимгма* означало одновременно и «шаманить» и «рассказывать» мифы, сказания, предания, которые назывались *нимгакан* [Василевич 1957: 161], и т. д. Знаменитые сказители и певцы, особо искусные и красноречивые исполнители ритуальных формул в ряде случаев выполняли не только знахарские функции: именно они обращались к духам во время календарных праздников (как, например, на якутских *ысыахах*, когда знаменитые *алгысчыты* восхваляли верховных божеств, разбрызгивая кумыс, см. [Эргис 1974: 157, 159–162]). Как и шаманство, приобретение певческого или сказительского дара связывалось с легендами о «получении» его от знаменитого певца или божества, о насильном его навязывании и даже о преследовании и мучениях, которым подвергается при этом будущий певец. Именно в такие легенды выливаются и самопризнания сказителей (см. [Жирмунский 1979]). Легенды эти имели и свои обрядовые параллели в особых посвятительных ритуалах. Так, у васюганских хантов желающий научиться игре на музыкальном инструменте панан-юх уходил на «музыкальный мыс» и жил там в полном одиночестве двенадцать суток. «В течение этого периода якобы происходило общение данного лица с духами определенной категории, дающими музыкальный дар» [Кулемзин 1976: 52].

Если уже отделить вопрос об эмпирическом совмещении конкретных функций (таких, как лечение, прорицание, магическое воздействие, в том числе и словесное, и т. д.)

от вопроса о структурном соотношении между категориями посредников-медиаторов, то открывается возможность достаточно отчетливо различить фигуры «одержимого», «жреца», «заклинателя-экзорциста» и «шамана» как некие логические позиции, эмпирическое заполнение которых осуществляется в зависимости от способа реализации посредничества (магический у колдуна, мантический у ведуна, вербальный у исполнителя словесных формул, акустический у музыкантов и т. д.) и, далее, от их конкретных функций у того или иного этноса.

Так, интересная попытка интерпретировать одержимость в свете теории коммуникации была предпринята С. Уэдли [Wadly 1976]. Опираясь на концепцию М. Элиаде, она формулирует различие, существующее, по ее мнению, между шаманом и оракулом (прорицателем): первого предлагается определить как индивида, совершающего в состоянии экстаза путешествие в мир духов, второго – как одержимого, в которого вселяется дух, пришедший из иного мира. Далее автор предлагает различать две фигуры – оракула и заклинателя-экзорциста: первый одержим духом и прорицает, пока одержим; второй заставляет духа, вселившегося в больного, покинуть свою жертву, но сам, в отличие от оракула, не одержим. Два типа одержимости соотносятся автором с двумя типами духов – доброжелательных и недоброжелательных: первые вселяются в оракула, вторые – в жертву. Далее Уэдли привлекает еще и фигуру жреца, который осуществляет связь «от человека к божеству» и функции которого дополняют функции оракула, осуществляющего связь «от божества к человеку». Отсюда делается заключение, что человек может говорить с духами двумя способами – через двух специалистов – жреца и заклинателя; духи тоже могут говорить с человеком двумя способами – через оракула или через жертву.

Эта стройная модель оказывается, таким образом, шире категории одержимости, которой посвящена статья С. Уэдли, поскольку те, кого автор называет «специалистами», т. е. жрец и заклинатель-экзорцист, осуществляют коммуникацию, но не одержимы: свои функции посредников они выполняют, моделируя лишь одну фазу общения – просьбу и приказ соответственно.

Развивая эти наблюдения, можно заметить, что шаманы, которые в статье С. Уэдли не рассматриваются, вписываются в предложенную модель, так как они являются как раз теми специалистами, которые одновременно выступают и одержимыми: и жреческие и заклинательные функции они выполняют, вселив в себя своих духов-помощников. Более того, шамана можно определить как лицо, осуществляющее двустороннюю коммуникацию: и «от людей к духам», и «от духов к людям». Коммуникация именно такого типа реализуется и во время экстатического путешествия, позволяющего шаману не только покинуть «этот» мир и достичь «иного», но и найти там определенного духа и вынудить его тем или иным способом на ответную реакцию, от которой ставится в зависимость успех деятельности людей.

Экстаз, таким образом, действительно, как на том и настаивает М. Элиаде, оказывается отличительной чертой шамана: только он осуществляет дистанционную коммуникацию, совершая путешествие в мир духов, в то время как другие специалисты (жрец, экзорцист и оракул, одержимый духом) реализуют лишь одну из партий в диалоге. Однако в этом случае придется признать, что и одержимость (как «принятие роли» партнера, см. [Siikala 1978: 56–64]) нельзя считать чем-то чуждым шаманскому комплексу, поскольку само противопоставление «экстаз/одержимость» снимается внутри структуры двусторонней коммуникации (ср. многолетнюю дискуссию о целесообразности различать эти понятия, вспыхнувшую с новой силой после выхода книги М. Элиаде; обзор см. [Ревуненкова 1980: 41–56]).

Возможно, именно потому что шаман осуществляет связь и «от людей к духам», и «от духов к людям», он оказывается универсальным медиатором, совмещая в себе черты жреца, лекаря-экзорциста, оракула-прорицателя и даже жертвы, одержимой духами (последнее наиболее четко проявляется в шаманских посвящениях).

* * *

Итак, в нашей, ориентированной на письменность культуре (а все мы, в общем-то, принадлежим именно к ней) существует отчетливое представление, что передавать и

передавать сообщение можно с помощью специальных, часто искусственно созданных устройств, но зато менее отчетливо ощущается то воздействие, которое оказывают эти сообщения. В устных культурах, где не проводится строгой границы между визуальными, акустическими, вещными и т. д. средствами кодирования информации, напротив, имеет место острая реакция на прагматическую сторону коммуникативных процессов, на их побуждающий на ответ эффект. Если разделенные во времени и пространстве носители письменной культуры, стремясь преодолеть эти разрывы при помощи приобретения все новых и новых технических средств, зачастую оказываются в ситуации, когда развитие косвенных форм коммуникации препятствует непосредственному общению даже в тех случаях, когда между коммуникантами нет никаких разрывов, то в устных культурах преодоление пространственно-временных разрывов происходит по модели межличностной коммуникации и потому любая, в том числе и не знаковая, реальность воспринимается как реплика, несущая ожидания своего отправителя.

Здесь не место обсуждать преимущества или недостатки этих двух ситуаций – обе они порождают свои фантомы, идущий извне информационный шум заглушает живые голоса ближних в современных индустриализованных обществах, звучащие изнутри голоса духов и божеств оглушают людей традиционных обществ своими навязчивыми требованиями.

Литература

- Аверинцев 1981 – Аверинцев С.С. Древнегреческая поэтика и мировая литература // Аверинцев С.С. Поэтика древнегреческой литературы. М., 1981.
- Алексеев 1975 – Алексеев Н.А. Традиционные религиозные верования якутов в XIX – нач. XX в. Новосибирск, 1975.
- Алексеев 1977 – Алексеев Е.А. Культы у кетов // Памятники культуры народов Сибири и Севера (вторая половина XIX – начало XX в.) Л., 1977. (Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 33).

- Алексеевко 1981 – *Алексеевко Е.А.* Шаманство у кетов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981.
- Анисимов 1958 – *Анисимов А.Ф.* Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблемы происхождения перво-бытных верований. М.; Л., 1958.
- Анохин 1929 – *Анохин А.В.* Душа и ее свойства по представлению телеутов // Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 8. Л., 1929.
- Антропова 1971 – *Антропова В.В.* Культура и быт коряков. Л., 1971.
- Антропова 1976 – *Антропова В.В.* Представления коряков о рождении, болезни и смерти // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976.
- Байбурий 1981 – *Байбурий А.К.* Семиотический статус вещей и мифология // Материальная культура и мифология. Л., 1981.
- Байбурий, Левинтон 1984 – *Байбурий А.К., Левинтон Г.А.* К проблеме этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов // Фольклор и этнография. Л., 1984.
- Бахтин 1963 – *Бахтин М.М.* Проблемы поэтики Достоевского. М., 1974.
- Бахтин 1979 – *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М., 1979.
- Богораз 1939 – *Богораз В.Г.* Чукчи. Ч. 2. Л., 1939.
- Брудный 1972 – *Брудный А.А.* Семантика языка и психология человека. О соотношении языка, сознания и действительности. Фрунзе, 1972.
- Брудный 1974 – *Брудный А.А.* Знак и общение. Фрунзе, 1974.
- Брудный 1978 – *Брудный А.А.* Бессознательные компоненты процесса понимания // Бессознательное. Природа, функции, методы исследования. Т. 3. Тбилиси, 1978.
- Вартазарян 1981 – *Вартазарян С.Р.* К описанию процессов коммуникации // Семиотика и проблемы коммуникации. Ереван, 1981.
- Василевич 1957 – *Василевич Г.М.* Древние охотничьи и оленеводческие обряды эвенков // Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 17. Л., 1957.
- Василевич 1969 – *Василевич Г.М.* Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII – нач. XX в.). Л., 1969.
- Вдовин 1977 – *Вдовин И.С.* Религиозные культы чукчей // Памятники культуры народов Сибири и Севера. Л., 1977. (Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 33).

- Грачева 1976 – *Грачева Г.Н.* Человек, смерть и земля мертвых у нганасан // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976.
- Грачева 1977 – *Грачева Г.Н.* Традиционные культы нганасан // Памятники культуры народов Сибири и Севера. Л., 1977. (Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 33).
- Грачева 1981 – *Грачева Г.Н.* Шаманы у нганасан // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981.
- Грачева 1983 – *Грачева Г.Н.* Традиционное мировоззрение охотников Таймыра (на материале нганасан XIX – начала XX в.). Л., 1983.
- Гурвич 1977 – *Гурвич И.С.* Культура северных якутов-оленьеводов. М., 1977.
- Диков 1971 – *Диков Н.Н.* Наскальные загадки древней Чукотки. Петроглифы Пегтымеля. М., 1971.
- Долгих, Файнберг 1960 – *Долгих Б.О., Файнберг Л.А.* Таймырские нганасаны // Современное хозяйство, культура и быт малых народов Севера. М., 1960.
- Дэвидсон 1975 – *Дэвидсон Б.* Африканцы. Введение в историю культуры. М., 1975.
- Жирмунский 1979 – *Жирмунский В.М.* Сравнительное литературоведение Востока и Запада. Л., 1979.
- Зализняк, Иванов, Топоров 1962 – *Зализняк А.А., Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н.* О возможности структурно-типологического изучения некоторых моделирующих семиотических систем // Структурно-типологические исследования. М., 1962.
- Зеленин 1916 – *Зеленин Д.К.* Очерки русской мифологии. Ч. 1. Пг., 1916.
- Иванов В. 1976 – *Иванов Вяч. Вс.* Очерки по истории семиотики в СССР. М., 1976.
- Иванов С. 1975 – *Иванов С.В.* Древние представления некоторых народов Сибири о слове, мысли и образе // Страны и народы Востока. Вып. 17. Кн. 3. М., 1975.
- Иванов С. 1977 – *Иванов С.В.* О детских амулетах нанайцев // Памятники культуры народов Сибири и Севера. Л., 1977. (Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 33).
- Каган 1988 – *Каган М.С.* Мир общения. Проблема межсубъектных отношений. М., 1988.
- Крейнович 1973 – *Крейнович Е.А.* Нивхгу. Загадочные обитатели Сахалина и Амура. М., 1973.

- Кулемзин 1976 – *Кулемзин В.М.* Шаманство васюганско-ваховских хантов (конец XIX – нач. XX в.) // Из истории шаманства. Томск, 1976.
- Кызласов, Леонтьев 1980 – *Кызласов Л.Р., Леонтьев Н.В.* Народные рисунки хакасов. М., 1980.
- Леви-Брюль 1930 – *Леви-Брюль Л.* Первобытное мышление. М., 1930.
- Леви-Брюль 1937 – *Леви-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1937.
- Леви-Строс 1980 – *Леви-Строс К.* Структурная антропология / Отв. ред. М.М. Скибицкий. М., 1980.
- Леви-Строс 1985 – *Леви-Строс К.* Структурная антропология. М., 1985.
- Лефевр 1974 – *Лефевр В.* Конфликтующие структуры. М., 1974.
- Лурия 1979 – *Лурия А.Р.* Язык и сознание. М., 1979.
- Материалы 1978 – Материалы по фольклору хантов. Томск, 1978.
- Мелетинский 1972 – *Мелетинский Е.М.* Первобытные истоки словесного искусства // Ранние формы искусства. М., 1972.
- Мелетинский 1976 – *Мелетинский Е.М.* Поэтика мифа. М., 1976.
- Михайлов 1976 – *Михайлов Т.М.* Анимистические представления бурят // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976.
- Моррис 1983 – *Моррис Ч.У.* Основания теории знаков // Семиотика. М., 1983.
- Новик 1984 – *Новик Е.С.* Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. Опыт сопоставления структур. М., 1984.
- Остин 1986 – *Остин Дж. Л.* Слово как действие // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XVII. Теория речевых актов. М., 1986.
- Островский 1984 – *Островский А.Б.* Анализ мифов К. Леви-Строса: первобытное мышление и этнографический контекст // Советская этнография. 1984. № 5.
- Пелих 1980 – *Пелих Г.И.* Материалы по селькупскому шаманству // Этнография Северной Азии. Новосибирск, 1980.
- Попов 1937 – Долганский фольклор / Сост. А.А. Попов. Л., 1937.
- Попов 1949 – *Попов А.А.* Материалы по верованиям якутов б. Вилюйского округа // Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 11. М.; Л., 1949.
- Попов 1981 – *Попов А.А.* Шаманство у долган // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981.

- Попов 1984 – *Попов А.А.* Нганасаны. Социальное устройство и верования. Л., 1984.
- Потапов 1969 – *Потапов Л.П.* Очерки народного быта тувинцев. М., 1969.
- Потапов 1977 – *Потапов Л.П.* Конь в верованиях и эпосе народов Саяно-Алтая // Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. Л., 1977.
- Пятигорский 1962 – *Пятигорский А.М.* Некоторые общие замечания относительно рассмотрения текста как разновидности сигнала // Структурно-типологические исследования. М., 1962.
- Ревуценок 1980 – *Ревуценок Е.В.* Народы Малайзии и Западной Индонезии (некоторые аспекты духовной культуры). М., 1980.
- Сарджвеладзе 1978 – *Сарджвеладзе Н.И.* О балансе проекции и интроекции в процессе эмпатического взаимодействия // Бессознательное. Природа, функции, методы исследования. Т. 3. Тбилиси, 1978.
- Симченко 1965 – *Симченко Ю.Б.* Тамги народов Сибири XVII века. М., 1965.
- Симченко 1976 – *Симченко Ю.Б.* Культура охотников на оленей Северной Евразии. М., 1976.
- Смоляк 1976 – *Смоляк А.В.* Представления нанайцев о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976.
- Соколова 1971 – *Соколова З.П.* Пережитки религиозных верований у обских угров // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – нач. XX в. Л., 1971. (Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 27).
- Степанов 1983 – *Степанов Ю.С.* В мире семиотики // Семиотика. М., 1983.
- Таксами 1971 – *Таксами Ч.М.* К вопросу о культе предков и культе природы у нивхов // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – нач. XX в. Л., 1971. (Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 27).
- Таксами 1975 – *Таксами Ч.М.* Основные проблемы этнографии и истории нивхов. Л., 1975.
- ТМС – Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. Т. 1. Л., 1975; т. 2. Л., 1977.

- Токарев 1959 – *Токарев С.А.* Сущность и происхождение магии // Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. М., 1959. (Труды Института этнографии. Т. 51).
- Токарев 1964 – *Токарев С.А.* Ранние формы религии и их развитие. М., 1964.
- Топоров 1965 – *Топоров В.Н.* К семиотике предсказаний у Свистуня // Труды по знаковым системам. Т. 2. Тарту, 1965.
- Тэрнер 1983 – *Тэрнер В.* Символ и ритуал. М., 1983.
- Франкфорты 1984 – *Франкфорт Г., Франкфорт Г.А.* Миф и реальность // Г. Франкфорт, Г.А. Франкфорт, Дж Уилсон, Т. Якобсен. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. М., 1984.
- Францев 1940 – *Францев Ю.П.* Фетишизм и проблема происхождения религии. М., 1940.
- Худяков 1969 – *Худяков И.А.* Краткое описание Верхоянского округа. Л., 1969.
- Цинциус 1971 – *Цинциус В.И.* Воззрения негидальцев, связанные с охотничьим промыслом // Религиозные представления и обряды народов Сибири XIX – нач. XX в. Л., 1971. (Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 27).
- Шибутани 1969 – *Шибутани Т.* Социальная психология. М., 1969.
- Штернберг 1927 – *Штернберг Л.Я.* Избранничество в религии // Этнография. 1927. № 1.
- Штернберг 1933 – *Штернберг Л.Я.* Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. Хабаровск, 1933.
- Элиаде 1987 – *Элиаде М.* Космос и история. М., 1987.
- Эргис 1974 – *Эргис Г.У.* Очерки по якутскому фольклору. М., 1974.
- Hultkranz 1978 – *Hultkranz A.* Ecological and Phenomenological Aspects of Shamanism. // Shamanism in Siberia. Budapest, 1978.
- Siikala 1978 – *Siikala A.-L.* The Rite Technique of the Siberian Shaman Helsinki, 1978. (FF Communications. № 220).
- Wadly 1976 – *Wadly S.* The Spirit Rides or the Spirit Comes. Possession in a North Indian village // The Realm of the Extra-Human: Agents and Audiences. The Hague – Paris, 1976.
- Wax, Wax 1963 – *Wax M., Wax R.* The Notion of Magic // Current Anthropology. 1963. Vol. 4. № 5.

Вербальный компонент промысловых обрядов (на материале сибирских традиций)

Замечательный русский фольклорист И.А. Худяков, попавший по делу Ишутинского кружка в якутскую ссылку и оставивший ценнейший очерк быта в Верхоянском крае, писал, что «в этом краю звероловство составляет не “охоту” (забаву), а промысел, серьезное занятие всей жизни» [Худяков 1969: 207].

Для большинства народов Сибири охота и рыболовство в XIX – в начале XX в. были даже не просто «серьезным занятием», а составляли основу их традиционного хозяйства и всей системы жизнеобеспечения. Хотя в ряде регионов охотничий промысел и сочетался со скотоводством, именно он служил основным источником пищи либо непосредственно (мясная охота), либо путем обмена шкурок пушных зверей на муку, табак, охотничьи припасы и т. д. Промысловая деятельность, таким образом, во многом определяла весь образ жизни, влияя и на особенности социальной организации, и на ритм миграций, и на устройство поселений, жилья, предметов обихода и пр.

Например, культура охотников на дикого северного оленя в циркумполярной области диктовала необходимость сезонных перекочевов населения из зоны лесотундры в тундру и обратно в соответствии с миграциями оленьих стад,

Впервые опубликовано: Новик Е.С. Вербальный компонент промысловых обрядов (на материале сибирских традиций) // Малые формы фольклора. Сб. статей памяти Г.Л. Пермякова / Сост. Т.П. Свешникова. М.: Восточная литература, 1995. С. 198–217.

приводила к формированию особых социальных объединений по совместной добыче оленей (типа нганасанских *хонка*; см. [Симченко 1976: 186–187]). Сезонная охота в таежной зоне обуславливала деление территории обитания на участки, где из года в год охотились представители определенных родовых или локальных групп. В чукотско-эскимосской культуре береговых охотников на морских животных именно промысловая деятельность диктовала выбор места для стационарных поселков: они размещались на выходящих далеко в море косах (например, бывший эскимосский пос. Чаплино) или в местах, где наблюдение за морем было наиболее удобным (например, бывший пос. Наукан, прилепившийся на отвесных скалах мыса Дежнева).

В соответствии с разделением хозяйственной деятельности на те или иные промысловые сезоны членился и годовой цикл, так что календарные обряды обычно маркировали именно начало и конец определенного вида промысла. Кроме того, каждый акт удачной (и тем более неудачной) охоты также сопровождался различного рода жертвоприношениями, гаданиями и магическими действиями, в ходе которых моделировалась ситуация общения между охотником (группой промышленников, охотничьим коллективом в целом) и зверем или духами-хозяевами зверей.

Ситуацию общения призвано было смоделировать в первую очередь само место проведения обрядов, которые совершались, например, у священных камней (считавшихся местом обитания духа данной территории), у родовых деревьев с нанесенными на них личинами (типа кетских Холай), у реки, озера, на берегу моря и т. д. Так, нганасаны и энцы полагали, что священные места (по-нганасански *койка-моу*, по-энецки *каха-ма*) «имеют уши» и потому именно здесь надлежит высказывать свои пожелания и приносить жертвы (см. [Долгих 1960: 75]).

Пространственная организация ритуальной площадки тоже была призвана способствовать установлению «связей» между охотниками и духами, от которых ставился в зависимость успех промысла. Таковы возведение ритуальных столбов, протягивание веревок, которые символизировали «дорогу» к духу; изготовление специальных изображе-

ний и размещение их на мольбище в соответствии с «географией» мифологического пространства (см., например, [Цинциус 1971: 180, рис. I]) и т. д.

Той же цели служил и акциональный план обряда (подбрасывание и ловля охотничьих амулетов, окуривание их дымом, обмазывание жиром, стрельба в деревянные изображения зверей, танцы-пантомимы и т. д.), а также выбор жертвенных животных соответствующей масти, нанесение на них особых знаков-тамг, особые приемы умерщвления, приготовление специальной ритуальной посуды, еды и т. д.

Словесные формулы, включаемые в контекст этих обрядовых действий, довольно разнообразны, и более того, они достаточно свободно варьируются. И это, вероятно, не случайно, поскольку вербальный компонент реализует лишь часть структуры обрядового текста, представленного, как правило, знаками различной субстанции. Внутри этого комплекса словесные формулы несут различную нагрузку и соответственно получают различное выражение, приближаясь иногда к неклишированным речевым высказываниям. Отсюда и трудности в определении их жанра: их именуют то «заговорами», то «молитвами», то «испрошениями», но часто прибегают к более нейтральным обозначениям типа «обращения», «слова», «наговоры» и пр. Однако их общая структура достаточно устойчива и состоит из следующих элементов: 1) обращение к духу или животному, которым адресован обряд; 2) приглашение его к трапезе и/или словесное перечисление приносимого в жертву; 3) изложение просьбы; 4) факультативные формулы и диалоги, констатирующие получение просимого и/или обещания в благодарность за содействие в промысле оказать новые услуги, принести новые подарки и т. д.

Эта структура построена, таким образом, на принципе обменного дарения: разбрасывая кусочки пицци, разбрызгивая спиртное, сжигая ароматические травы и т. д., охотники с помощью вокативных формул выделяют среди сонма духов адресата обряда, затем добиваются, чтобы этот адресат принял подарок, а излагая просьбу, провоцируют тем самым духа на ответный дар. Варьирование словесных формул каждой из выделенных выше групп демонстрирует этот принцип со всей отчетливостью.

Обращения могли адресоваться духам различных уровней.

В календарных (сезонных) обрядах обычно фигурируют верховные божества типа кетского Еся (считалось, что именно он посылает промысловых животных, «спуская» их с неба, см. [Алексеев 1977: 32]); к духам того же уровня относятся ненецкий Нум, эвенкийский Экшери, нанайский Эндури, ороцкий Буа, нивхский Курн и т. д.

Следующий уровень составляют духи-хозяева лесной или водной стихии, духи охоты (леса) типа якутского Байаная, эвенкийского Хингкона, кетской хозяйки воды Улемам и т. д. Более мелкие духи маркировали охотничью территорию, конкретную гору, сопку, реку, озеро и т. д. (эвенк. *мусун*, якутск. *иччи*, тувинск. *ээзи*, нивхск. *ыз* и т. д.).

Обращались охотники и к духам-покровителям из числа своих предков, которые в ряде случаев совпадали с духами-хозяевами промысловых угодий, если эти угодья (как, например, у алтайцев) принадлежали определенной родовой или территориальной группе. Сюда же можно отнести и духов-покровителей дома и особенно очага, поскольку последний считался наиболее надежным посредником между людьми и духами различных рангов (в ряде традиций, например у народов Амура, дух огня *подя* выступал еще и как главный помощник охотника: ночью он выходит на промысел, а днем человек добывает именно тех зверей, чью «тень» (душу) *подя* поймал (см. [Цинциус 1971: 185]).

Посредниками между охотниками и духами-подателями более высоких рангов считались и специальные охотничьи амулеты, манипуляции с которыми перед охотой также включали особые словесные обращения.

Наконец, словесные формулы, сопровождающие акты добывания зверя, могли адресоваться и самим животным. Например, нивхи, встретив во время морской охоты косаток, бросали в воду угощение и просили их о содействии¹. В про-

¹ Обращение к косаткам с просьбой о помощи объяснялось тем, что эти морские хищники действительно «способствовали» охотникам: «При виде этого страшного зверя разбегаются, как угорелые, рыбы, тюлени, дельфины, сивучи и, забыв всякую осторожность, бегут на острогу гилеяка» [Штернберг 1933: 53]. Этим обстоятельством

назо привлечение животных из ловушек, их разделки и других операций обращения адресовались самим этим особям.

Адресантом обряда мог выступать: весь коллектив в целом, мужская часть рода, члены одной семьи или нескольких семей, объединившихся для того или иного промысла, дружка охотников, промысловая артель или – при индивидуальной охоте – один человек. Когда обряд совершался группой лиц, право на произнесение словесных формул принадлежало либо старшему в группе (главе рода, семьи, «старосте» артели, самому опытному охотнику и т. д.), либо особому лицу (наиболее красноречивому и хорошо знающему тексты обращений – чоньку, певцу, шаману и т. д.); остальные участники либо интонировали слова формулы, иногда варьируя ее, либо подхватывали заключительный, часто асемантический, возглас.

Способы произнесения словесных формул отличаются от обычной речи особой интонацией; окончания слов (особенно самого обращения) специально растягиваются, саму формулу «режут», «кричат», «воют» или, наоборот, шепчут либо произносят про себя. Встречаются и другие необычные формы интонирования (речитатив, пение) или поведения (после произнесения формулы хохочут, прыгают, скачут, отходят, пятясь назад, и т. д.).

Обращения, как правило, были прямыми и включали имя адресата (эвфемизмы встречаются преимущественно при обращении к самим животным). Необходимость адресованности обращения отчетливо проявляется в якутском запрете² употреблять название урочища (реки, озера и т. п.), когда находишься вблизи от него, и предписание применять в этих случаях звательное обозначение *äbä* «бабушка» [см. Ионов 1916: 5].

Д. И. Штернберг объясняет культ косаток, распространенный, по его мнению, от берегов о-ва Ессо до среднего течения Амура: «Как гильяку после этого не считать это могучее существо, никого не щадящее, кроме его самого, и вдобавок являющееся его кормильцем, посылающим ему всякие зверей морских, как не считать своим богом-благодетелем? И он это животное иначе не называет, как ыз – хозяином» [Штернберг 1933: 54].

² Так называемый *харыс*, *харыста* – своего рода «правила» взаимоотношений или поведения в определенных обстоятельствах (в пути, на охоте, при обращении невестки к свекру и т. д.).

Сами тексты обращений обычно очень кратки, лишь в тюркских традициях (особенно у якутов, обрядовая поэзия которых вообще отличается витиеватостью) они иногда разрастаются за счет нанизывания эпитетов к имени духа, обрисовки места его обитания, перечисления его родни и т. д. Например: «Дух охоты, Волосяное плечо Барылах-батыр, с щедро богатым распоряжением, с кровавым подножием, с мохнатым сидищем из пышной хвои...» [Худяков 1969: 207] или: «Господин Байанай, шумящий молодец с волосяною дохою, сын твой Бючюн, дочь Кюлюмь...» [Худяков 1969: 208].

Цветистые эпитеты Байаная или «девяти Байанасов» (группирующиеся, по наблюдению В.М. Ионова, либо вокруг тех или иных угодий, либо вокруг названий орудий охоты, либо, наконец, вокруг имеющихся в его распоряжении зверей, см. [Ионов 1916: 16]), носят часто характер восхваления богатств духа и возвеличивания его щедрости, разрастаются в тексты гимнического типа, например:

С трутником из красной лисицы,
С кисетом из чернобурой лисицы,
С кнутом из сиводушки,
С игрушкой из лесной бурой лисицы,
Широкая натура,
Многообразный распорядитель,
Всеимеющий богач,
Господин Дедушка...

(и далее еще 125 строк [Кулаковский 1979: 38–44])

В зависимости от масштаба церемонии иногда перечисляются целые группы различных духов. Так, негидальцы на родовом мольбище *алачинки* обращались к небу, солнцу (полдню), луне, духу самого мольбища (см. [Цинциус 1974: 35]). Ороческие охотники, придя на место промысла, устраивали

³ Слово *буа* (*буга*) в тунгусо-маньчжурских языках означало и мир, вселенную, и небо, небесный свод, и погоду, и всю окружающую тайгу, и духа-хозяина вселенной, и духа охоты (см. [ТМС, т. 1: 100–101]), в мифологии орочей Буа предстает в виде огромного восьминогого дикого зверя (лосихи) (см. [Аврорин и Козьминский 1949]).

кормление неба – Буа³, а «затем перечисляли все урочища, притоки реки, ключи, сопки по имени» [Васильев 1940: 167].

Приглашения к трапезе обычно очень кратки: «Буа, ниньми! <...> Хозяин места, возьми!» (орочи [Васильев 1940: 167]); «Водку пей! Мясо ешь!» (негидальцы [Цици- 1974: 35]); «Нум, мы тебе даем оленя, вот это твой, уведи!» (ненцы [Хомич 1977: 6]); «Земля-мать (или Солнце-мать, Пота-мать. – Е. Н.), твоя доля!» (нганасаны [Симченко 1963: 172]); «Небесные люди, пусть всем (вам) достанется!» (кеты [Алексеев 1977: 48]) и т. д.

Очевидно, главное здесь – это в первую очередь точная адресованность подарка: у ульчей, например, во время обряда кормления неба старший в роду «берет в руки лебединые крылья с привязанными к ним бубенцами, машет ими и кричит: “...Бери нашу (жертву), чтобы злым духам не попал!”» (махание лебедиными крыльями с бубенцами производится для того, чтобы привлечь внимание духа) (см. [Золотарев 1939: 88–89]). Интересный пример совмещения акустического и акционального плана находим в материалах Л.М. Штернберга: нанайцы во время жертвоприношения богу верховному духу Эндури трижды обносили ее вокруг ритуального столба и, ударяя палочкой, заставляли ее таким образом визжать, «чтобы крик ее услышал Ендури; если тушка не кричит – худо» [Штернберг 1933: 498].

Словесные перечисления приносимого в жертву более редки, так как сам выбор жертвенных даров обычно был обусловлен «нуждами» духов. Так, еще Л.Я. Штернберг отмечал, что духам принято было давать то, чего нет у них самих: собак, лосей, ремши, стрелы, но не рыбу – духу воды или мясо диких животных – духу тайги (см. [Штернберг 1933: 55–56 и 70])⁴.

Но иногда назначение подарка специально подчеркивается в словесном описании: у якутов во время камлания духу

³ Следуя этому принципу, орочские охотники, например, находясь в тайге, кормили не только Буа, духов окрестных промысловых угодий и т. д., но и духа-хозяйку моря Тыыму; при этом угощение не поливалось нерпичьим жиром, так как, по объяснению орочей, «в воде нерпичье-го жира и так много. Зачем туда масло давать? Вот если дать нерпичьего жира буа, то люди буа так скажут: “Вот это хорошо, вот этого у нас нет, вот это мы любим. Спасибо!”» [Васильев 1940: 167].

р. Яна на жертвенную веревку вешали крылья (перья) птиц и кусочки заячьей шкурки; шаман, дойдя до дома «бабушки Яны», говорил: «Пришел я с подарком – семиохватной птицей с пухом кукши; парню (сыну) принес я ценный подарок – пух для стрелы, девице ценный подарок – мех верхней части спинки зверька на околыш (шапки)» [Худяков 1969: 222–223].

Вообще акциональный план обряда часто содержит элементы, подчеркивающие ориентацию приносимого в жертву объекта на ожидания (экспектации) адресата. Например, шивнасы, удушая жертвенную собаку или оленя, привязывали к шее животного ремень, «чтобы Земле-матери было удобно их взять» [Грачева 1983: 32; ср. Грачева 1977: 221–222]. Нивхи с той же целью обвязывали шею жертвенной собаки украшением из стружек *инау*, считая, что за эти ошейники «горные люди (духи. – Е. Н.) ловят посылаемых им собак» [Крейнович 1973: 236]. Формулы, которыми нивхи напутствуют жертвенных собак, еще более отчетливо эксплицируют эту ориентацию:

Хорошо горным людям понравившись,
позвольте [им] себя взять;

Потом, когда настанет весна
обратно возвращаться будете,
детенышей иметь будете
со своими детенышами [возвратитесь]

Ушей не имея, носа не имея,
посреди нашего пути,
позвольте нам своих детенышей взять

[Крейнович 1973: 236]

или: «Иди, к своему хозяину иди, на самую высокую гору взберись, перемени свою шерсть и на будущий год сюда спустись, медведем спустись, чтобы я тебя посмотрел, так сделай, спустись, прощай, хорошо ходи» [Штернберг 1933: 67]⁵.

⁵ Вторая часть напутствия в обоих наговорах отчетливо демонстрирует ориентацию обряда на будущее благополучие: исходя из того, что медведь считается «собакой» горных людей-духов, посланное им в дар жертвенное животное в следующем охотничьем сезоне «спустится» к людям в виде медведя (новой добычи) и/или приведет им своих детенышей.

В ряде случаев обрядовые действия ориентированы на «пужды» самого жертвенного животного: нганасаны, удушая жертвенную собаку или оленя, предварительно кормили их, «чтобы они могли, не голодая и не обижаясь на своих хозяев, «идти» до Земли-матери» [Грачева 1983: 32]; при этом «полагали, что оленя надо обязательно пометить, чтобы было ясно, чей он или от кого. Каждый раз предполагалось, что, кроме прочего, он передает просьбы людей. Собака же хорошо знала хозяина, и потому ее <...> не надо было метить, она сама «говорила» от лица хозяина или коллектива» [Грачева 1977: 221].

Дублируя в словесной формуле обрядовое кормление или жертвоприношение, иногда прибегали и к такому средству побуждения духа на ответный дар: ему обещали в случае удачной охоты дать новые подарки. Коряки, например, убивая оленя для духа-предка аппапиля, говорили: «На, вот, тебе даю оленьи головы, ты, хозяин и охранитель зверей, завтра и отправлюсь на охоту, одели меня хорошей добычей. Если ты дашь добыть мне лишних зверей, когда кончу промысел, еще тебе убью хорошего (красивого) оленя» [Вдовин 1971: 297–298]. Якуты, обращаясь к изображению духа охоты Байаная, мазали его кровью или жиром. «Лукавые охотники даже угощение ему подносили так, чтобы обязать его: мазали жиром только одну сторону лица Байаная, а другую оставляли до следующей удачи на охоте». *Алгыс*, произносимый в это время, заканчивался следующими словами:

Кровавую затесину я кровью мажу,
одну щеку твою я кровью мажу, а уж и другую помажу!
По крупному темному лесу путь твой открой!
Ух! Ух! Ух!

[Эргис 1974: 177]

Характер дара мог, наконец, указывать и на состояние самого адресанта, акцентируя тем самым его пужды. Так, инуиты перед первой весенней морской охотой, когда запасы сушеной рыбы уже истощились, бросали в воду только сухой кнот юколы, демонстрируя тем самым, что других съестных припасов у них нет (см. [Таксами 1975: 67]). У ульчей сходное действие дублировалось еще и словесной формулой: соско-

блив с лабаза паутину и всякий мусор, его вместе с табачными крошками и другими ритуальными подношениями бросали в прорубь, говоря: «Воды хозяин, пожалуйста, мы говорим, умирая. Эта грязь последняя наша пища. Эту грязь мы грязем. Рыбки пошли, пожалуйста. Хозяин воды, возьми, пожалуйста (наши дары), рыбки нам пошли» [Золотарев 1939: 94]. Встретив косаток, нивхи говорили: «“У нас мало запасов, но хоть немного с вами поделимся, вас накормим. Взяв – ешьте. Позвольте нам благополучно ездить, путешествовать”. После такой речи старейший бросал еду в воду» [Таксами 1977: 103].

Таким образом, мы переходим к рассмотрению следующего – наиболее важного – вербального блока: изложению просьб. Эти формулы также могут быть чрезвычайно краткими: «О боже, пожалуйста!» (нивхи [Штернберг 1933: 367]); «Нас пожалей (или “нам помогай”. – *Е. Н.*), небо, солнце, луна, мольбище» (негидальцы [Цинциус 1974: 35]); «Хозяин тайги пусть долю нам даст!» (кумандинцы [Дыренкова 1949: 116]). В этих случаях как бы предполагается, что дух сам хорошо знает нужды обращающихся к нему охотников.

Но обычно формула разворачивается и аргументируется: «Чтобы жить хорошо, зверя дай!» (эвенки [Василевич 1930: 63]); «Сделай, чтобы было хорошо, чтобы не болели, сделай, чтобы зверя много убить» (негидальцы [Штернберг 1933: 535]); «Хозяин воды! Позволь (сделай) нам хорошо (богато) рыбу ловить. Делай, чтобы мы ездили (по воде) без болезней, сделай, чтобы дети не болели» (нивхи [Таксами 1971: 206]); «Буа!.. соболя дай убить, сохатого дай убить, зверя дай убить – собаку тебе даю; пожалей, я бедный, есть нечего» (орочи [Штернберг 1933: 439]); «Небо, получи. Позволь нам хорошо жить, без всякого горя, без всякой болезни позволь нам жить, и малым и большим позволь хорошо жить. Всюду счастье (фарт) на добычу пушного зверя бросай!» (ульчи [Золотарев 1939: 89]); «Путь наш счастливым пусть будет!» (кумандинцы [Дыренкова 1949: 116]).

Еще более специализированы просьбы, адресованные духу-хозяину дома или духу очага. Духу дома: «О джулин, сделай так, чтобы болезни в дороге не было, после меня чтобы семейство мое было благополучно, помоги побольше соболей поймать» (нанайцы [Штернберг 1933: 498]); духу огня: «Кара-

дай меня от амба (злой дух), пока я буду ходить; чтобы топором и себя не зарубил, чтобы на сук дерева мне не напороться, шеря дай убить, сюда второй раз я пришел, чтобы никакой амба меня не тронул, чтобы мне его не повстречать; дай мне увидеть сегодня хороший сон; чтобы мне увидеть во сне, как будет охота» (орочи [Васильев 1940: 167]).

Кроме таких заговоров, направленных на общее благополучие охотничьих экспедиций и остающихся дома родственников, встречаются тексты, в которых детально перечисляются все возможные виды добычи, как, например, в бурятском наговоре:

Богатый Хангай, угощаю маслянистым саламатом.
Вкусите. Соизвольте осчастливить.
Чтобы выехал с тороками, а приехал с добычей.
Даруйте девять лучших из девяти видов зверей,
Даруйте угольно-черных соболей,
прекрасных голубых белок,
Чтобы и близкие, и дальние удивлялись,
Чтобы луки седла от тяжести прогибались.
Будьте покровителями, отстраняя коварных,
отгоняя злых людей.
Соизвольте сделать так, чтобы восемь
тороков моих были смазаны жиром,
А тонкие стрелы мои забрызганы кровью

[Галданова 1987: 29].

В подобного рода перечислениях-просьбах иногда имеют место описательные выражения и иносказания. Так, кеты перед началом основного охотничьего сезона устраивали кормление небесных духов, во время которого старший в стойбище или шаман, плеснув ритуальное угощение вверх сквозь отверстие чума, наговаривал: «Тоня-я! Небесные люди, пусть вам всем достанется; в кетские котлы земных мелкошагающих (т. е. белок), косошагающих (т. е. соболей), длинноногих (т. е. лосей) уже сверху тоже спускайте» [Алексеев 1977: 48]. Якуты просили «длинноголенастых», «красиворогих» (т. е. оленей, лосей), «девятиклыкастых» (т. е. белок) и т. д.:

От цветисторогих дай покушать
От теплодышащих своих
И от мягкожирных дай попробовать

[Эргис 1974: 170]

Создается впечатление, что эти описательные обозначения не столько служат целям табуации (которая имеет место преимущественно в обращениях к самим животным), сколько как бы ориентированы на тех, кто не знает «человеческих» названий этих животных: иносказания подбираются по внешнему виду, по характеру оставляемого ими следа, т. е. по визуальным признакам так, чтобы не было никаких сомнений, о ком идет речь (ср. о роли масти жертвенных животных или нанесенных на них соответствующих тамг [Потапов 1977: 170–171; Долгих 1960: 78] как способах визуального обозначения адресата или адресанта жертвоприношения).

В некоторых случаях словесные формулы-просьбы укладываются не на сами объекты промысла, а на ответное поведение адресата, благодаря которому охотник будет удачливым.

У тех же якутов, например, считалось, что звери «подвластны» духам охоты и потому обращение к ним разворачивало просьбу таким образом: «...Дух зеленого леса, загоняй нам на ночь молодых оленей, на завтрак двухлетних и трехлетних, на обед самцов молодых оленей, радуй лучшими рогами самцами, приготавливай-ставь поперек дороги девятиклыкастых самцов, присуждай редкоклыкастых голубых белок, давай нам вместо плеток красных лисиц, бурых сиводушек на шейный шарф, заставляй шагать черными лисицами (т. е. дай лисиц на обувь)!.. Погоняй нам зверя с восемью холмов, с девяти пустых оврагов, направляй к нашим промышленным снарядам, к нашим загородам, направляй мимо идущих, поворачивай пристающих!» [Худяков 1969: 208] (разрядка моя. – Е. Н.).

Кеты весной, с нетерпением ожидая, когда реки освободятся ото льда и станет возможной рыбная ловля, обращались к хозяйке водной стихии Улемам со словами: «Бабушка, скорее иди, опростайся. Всякие земляные реки уже распустились. Мы изголодались. Пусть люди скорее на Большую реку (Енисей) спустятся» [Алексеев 1977: 35] (разрядка моя. – Е. Н.).

Нивхи перед охотой на соболя во время кормления духов гор в лесу кидали в огонь петли, сделанные из сушеных стеблей пучки (один из основных видов традиционного ритуального угощения духов), но говорили при этом следующее: «Мои петли очень добычливыми петлями пусть станут; горы, меня пожалев, все эти петли наденьте (на соболей. — Е. Н.). Так, горы, меня пожалейте» [Крейнович 1973: 142] (разрядка моя. — Е. Н.).

Якуты во время рыбалки высыпали на середину озера горсть песка и имитировали поведение духа следующими словами: «Реки хозяин (-ка) говорит: “Приду в гости, погудю — вымети дом”» [Попов 1949: 287] (здесь, очевидно, имеется в виду, что, выметая дом, хозяйка тем самым выпускает и рыбу для промысла).

Последний момент более отчетливо прослеживается в нанайском обращении к духам природы: «Большой отец, большая мать, горы, речки, узнайте, услышьте, пожалейте. Дверь открывайте, чтобы души соболей вышли!» [Штернберг 1933: 496–497]. Последняя фраза подразумевает, что промысловые животные — это «сородичи» или «имущество» духа-подателя, находящиеся в его доме; встреченные в тайге звери — лишь те, которые «посланы» людям духами. Точно так же и в реку идет лишь столько рыбы, сколько чешуи (икры, кусочков кожи) бросит в воду хозяин моря⁶.

Выше уже говорилось, что нивхи, бросая в воду хвост шкеры, демонстрировали таким образом отсутствие у них пищи; вербальным эквивалентом служили и жалобы на голод,

⁶ Последний мотив в мифах разрастается и дает следующие варианты: в доме хозяина (хозяйки) моря в котле или под нарами плавает рыба, откуда они ее вылавливают, чтобы накормить попавших к ним охотников; духи объясняют, что количество рыбы в море и реках зависит от их пищи: когда хозяйка, разделывая рыбу, бросает в воду четверть шкуры, то рыбы в море мало, когда полшкуры — много, когда целую — то великое множество, причем зависит это от того, довольны ли духи угощениями, посланными им во время совершаемых людьми обрядов (см. [Золотарев 1939: 98]). (Ср. также миф об абхазском «пастухе дичи Ажецше», без пола которого никто не может убить никакой дичи: он «допускает убийство только тех зверей, которых сам он уже съел и потом оживил» [Беленин 1929: 45]).

призванные спровоцировать духа на ответный дар. В ряде случаев эти жалобы разворачиваются в пространную аргументацию и даже содержат упреки духам за их невнимание к нуждам людей.

В уже упоминавшемся камлании якутского шамана духу р. Яна он пел: «Мы обеднели, похудели, отощали, высохли. Насыщай же ты твоих оголодавших, дай пополнить отощавшим» и далее: «Умирают солнечные люди (т. е. жители среднего мира, якуты. — *Е. Н.*), уже семь ночей, как они ели сажу; уже три дня, как они стали, охая, вставать с постели; вот уже два дня, как стали без чувств» [Худяков 1969: 222–223]. Подобного рода жалобы и просьбы продолжают на протяжении всего сеанса, перерастая в укоры и провокации. Так, получив рыбу для «солнечных людей» — якутов, шаман просит дать еще — ему самому «на дорогу», аргументируя просьбу следующим образом: «Не могу я дойти до дому: должен с голода умереть дорогой. Если же я снизу заплесневею, сверху покроюсь плесенью, если собаки этого места искусают меня, черви, жуки и моль будут поедать меня сверху, тогда весь почтенный народ станет смеяться, тогда кому будет стыдно: тебе или мне? Буду ли я стыдиться, что, вышедши из твоего дома, умру с голоду и буду лежать мертвый? Если ты сделаешься посмеянием людей, оставшихся в живых, сумеешь ли ты оправдаться, госпожа бабушка?» [Худяков 1969: 225].

Иногда просьбы подкрепляются ссылками не только на бедственное положение охотников, но и на другие обстоятельства, которые должны быть учтены духом. Так, орочи в обращении к Буа включали объяснения, почему небо должно посылать им не только традиционную добычу — мясного зверя, но и пушнину для уплаты введенного русскими ясака: «Небо, пожалей! Зверя убить дай, дай заработать. Каждый год я хожу сюда (намек на наследственное право охотиться в данной местности. — *Е. Н.*), а ты все мало даешь. Почему так? Дай на этот год побольше. Неужели зверя нет? Разве тебе жалко зверя? Ведь это казна...» [Васильев 1940: 167].

В обрядовых действиях, совершаемых непосредственно во время промысла (помимо хорошо известного и достаточно подробно описанного обычая применять на охоте под-

такие названия или даже пользоваться особым охотничьим языком; см., например, [Зеленин 1929: 88–138; Василевич 1971: 159–160; Крейнович 1969: 103–104]), встречаются формулы, рисующие картину, в которой сам зверь «стремится» вести себя именно так, как нужно охотнику.

Нганасаны, например, во время охоты на зайца, увидев его, кричали: «Заяц, показались твои штаны!» Объяснялась эта формула тем, что «заяц, услыхав это, стыдится, а так как у него нет длинного хвоста и прикрыть зад нечем, он повертынется назад. Воспользовавшись этим, охотник убивает его» [Попов 1984: 51].

У якутов кабарга считается спесивым и чванливым животным. Поэтому, устанавливая на нее самострел, показывают кукиш и приговаривают: «Если ты не попадешь в самострел, так ты все равно, что кукиш!» или: «Худой же ты будешь молодец, если не дашь попасть наперерез вытянутой твоей становой жилы (т. е. не подставишь спину под самострел. – Е. Н.) <...> Стыд тебе будет...» [Худяков 1969: 219–220]. Зато увидев убитую кабаргу, охотники всячески преувеличивают величину и тяжесть добытого зверя: тоненькими прутиками или сухими ветками пытаются приподнять тушу, а когда палочки ломаются, говорят: «“Что это, ребята? Стоячая ли гора свалилась, или оборвался подпужной мыс? Как это он помещался-ходил на белом свете?” <...> Если при поднятии кабарги случится семь или девять человек, то хозяин говорит: “Идите-ка сюда, девять юношей! Поднимите-ка его с коня девятью сырыми шестами”. И затем поднимают все вместе, как бы необыкновенную тяжесть» [Худяков 1969: 220]. Сходные действия производятся и при внесении кабарги в дом: добывший ее охотник зовет помощников, чтобы снять такого «громадного зверя» с коня; двери юрты слегка стесывают топором, говоря, что зверь не пролезает в проем; вешают тушу на тоненькие палочки, обламывающиеся под ее тяжестью. «А зверек небольшой, – продолжает рассказчик, – пятеро за один завтрак не наедаются» [Худяков 1969: 220]. По поводу аналогичных действий над кабаргой А.Е. Кулаковский замечает, однако, что «вся эта комедия делается, чтобы угодить Байанаю, любящему радость его дарам» [Кулаковский 1979: 91].

При установлении ловушки на медведя, якуты называли ее «домом»: «Господин мой дедушка! Сделал я дом для твоего прихода: положил съедобную пищу, думая, что и впоследствии мы будем с тобой в дружбе». Слова наговора выступают здесь как вербальная ловушка, призванная спровоцировать медведя, соблазнив его едой (физическая приманка) и «постелью» (мнимая приманка). При этом наговор здесь не просто средство обмануть доверчивого зверя. Об этом свидетельствуют слова, произносимые уже после того, как зверь пойман: «Господин мой дедушка! Сказал я тебе, ночуй! Ты вот и лежишь-ночуешь в моем доме; пусть и впоследствии мы будем друзьями» [Худяков 1969: 215], т. е. медведя впоследствии убеждают в благорасположении к нему охотника, в том, что они с ним — друзья.

Ту же цель преследуют и сопровождающие разделку туши медведя формулы, в которых виновником смерти животного называются иноплеменники. Так, эвенки, добыв медведя, подражали крику ворона и говорили: «Это пришли якуты (или русские) убить тебя» (см. [Василевич 1971: 160]). В нивхском обряде свежевания медвежьей туши с помощью специальной лексики изображается как снятие одежды с медведя-гости (см. [Крейнович 1969: 93–94 и примеч. 14 (о хантах)]).

В этот же ряд, очевидно, можно поставить и поверье о том, что звери «сами идут» под выстрел хорошего охотника («хорошим» при этом считается тот, кто «хорошо обращается» с добытыми животными: убивая, не приносит им страданий, не мучает, угощает зверя едой, которой тот не имеет в «своем мире» и т. д.). Например, чукчи обязательно поливали морду добытой нерпы, тюленя или лахтака пресной водой, так как иным способом, кроме как придя «в гости» на землю, эти морские животные ее раздобыть не могут.

Особенно отчетливо этот принцип проявляется во время уже упоминавшихся обрядов «медвежьего праздника» и в обрядах «проводов душ» добытых зверей в конце охотничьего сезона, в ходе которых инсценировалась ситуация гостин⁷. При этом и угощения, и почетный прием, и соб-

⁷ Своего рода зеркальным отражением этой трактовки можно, по-видимому, считать представление о самой охоте как обряде

именно словесные формулы призваны были спровоцировать животных на их новые приходы к людям.

У кетов, например, во время медвежьего праздника медведя, точнее его олицетворение в виде изображения на бересте или «мордочки» (кожи с носа и губ), угощали лучшей едой, одаривали медными доспехами, осетровым клеем (считая, что он необходим для склеивания костей при возрождении животного). При этом медведя просили посылать из леса к людям («на берег») по проторенной теперь дороге его дедов, отцов, братьев, детей за подарками и угощениями: «Бабушка, отцы, у людей клея, латуни много. Попрошайки просить будут, отцы: “сами, сами на берег сходите. У людей (всего) много. Ничего невозможного все есть. Я вам дорогу сделала”» [Алексеев 1977: 41–42]. Приглашая таким образом сородичей добытого медведя, «кеты не упускали возможности завлечь к себе еще раз и его самого. С этой целью в последний момент оставляли уже подаренный клей: “Бабушка груз оставляет <...> потом за ним на берег сходит”» [Алексеев 1977: 42].

Сходным образом нивхи во время обряда «проводов отцов» морских животных, добытых за осенне-зимний сезон, одаривали эти головы угощением, говоря: «Своих отцов, своих матерей, своих братьев и сестер позовите, все вместе идите!» [Крейнович 1973: 142].

Якуты, добыв лису и внеся ее в дом, мазали ей ноздри маслом, говоря: «Тетушка, тетушка! Такие-то душистые, пахучие наши анбары, чуланчики: обращайся ты к нам дено и нощно! И впредь буду я тебя уважать-почитать!» или: «Вот сколько у нас масла и жиру; мы добрые, богатые, не забывай нас, приходи к нам!» [Худяков 1969: 219].

Однако тактика при провоцировании зверя на выгодное охотнику ответное поведение может быть и иной — наступательной. При затяжных неудачах охотники, как прави-

«гостевания» промысловиков в лесу, когда уже сами охотники считаются гостями обитателей тайги. Так, «выезжая на тасжную охоту, буряты должны одеваться в свои лучшие одеяния, ибо они выезжают не бить зверей, а гостить у них и просить их, чтобы они сами подбежали к охотникам» [Самоев 1936: IX–X]. Кеты, обнаружив медвежью берлогу и собираясь на охоту, говорили: «Завтра в гости сходим» (см. [Крейнович 1969: 20]).

ло, прибегали к магическим средствам. Так, якутский охотник, поймав после долгого перерыва зайца, «вносит его в юрту, берет полено с огнем на конце, бьет им этого (мертвого) зайца и приговаривает: “Теперь ты будешь ли видеть волоса самострела? Будешь ли видеть мою петлю? Будешь ли перепрыгивать?” <...> Тут один из домашних выскочит со стороны и скажет: “Перестань! Теперь я уже не буду перепрыгивать, не буду видеть твоей петли, волоса твоего самострела! Как только приду, так и попаду; прошу пощады!” Сказав это, он отнимает зайца» [Худяков 1969: 217–218].

О том, что тактика может быть различной даже во внешне сходных действиях, свидетельствуют два разных наговора над черепом (лисицы и зайца). У якутов охотник, долго не добывавший лисиц, поймав одну, отрезал ей голову, снял череп и мешал в мозгу маленькой мутовкой, приговаривая: «А изловил я тебя, не попадавшуюся мне девять лет, свел с ума, вскружил твою голову, спутал твои мысли, разрешил тебя изуроченную. И впредь (теперь) ты мне попадайся. Пусть и впредь духи моего места бросают мне таким же образом окном и трубою (т. е. дают в изобилии). Уруй, уруй!» [Худяков 1969: 219]. У негидальцев же сходное действие с черепом зайца направлено не на то, чтобы «вскружить голову», «свести с ума» и тем самым заставить животное попадаться, а напротив, строится так, чтобы показать ему, будто, обходя стороной самострелы, он ведет себя как сумасшедший. Охотник брал череп зайца и «в течение трех дней каждое утро перед восходом солнца или поздно вечером после заката бил «полову» – подвешенный череп зайца – какой-нибудь щепкой или палкой, приговаривая:

– Одурел – одурел – одурел!
Заяц словно одурел – убегать начал.
Того, что видно, не стал видеть.
Куда показано, не стал заходить,
В петлю не стал попадать.
– Одурел – одурел – одурел!
Словно спятил, убегать начал.
В петлю добра-молодца охотника
Потихоньку входит

[Цинциус 1974: 40].

Словесные формулы, констатирующие получение ответа на просьбу, наиболее редки. Чаще – это гадания или пантомимические действия, имитирующие получение «фарта», «удачи». Так, у амурских нивхов во время обряда жертвоприношения небу «слово» сводится к просьбе: «Пожалуйста, чтобы я жил хорошо, чтобы болезни не было», а после совершения жертвоприношения у подножия ритуального столба ставят лыжи, палку, самострел <...> На утро тихонько, крадучись, нужно взять обратно лыжи и пр. Эти вещи кладут для того, чтобы Тлы-нивух (небесный человек. – Е. Н.) по дереву спустился, и по этим вещам узнают, каков Тлы-нивух и “хорошее ли у него сердце” и даст ли он “фарт” или нет» [Штернберг 1933: 312–313].

У панайцев же во время обрядов на охотничьей стоянке после словесного обращения старшего в группе к небесному духу Санги-мафа все охотники в полном охотничьем снаряжении идут к лабазу и кладут там сетки, стрелы, петли и копья, снимают одежду «и на каждую вещь накладывают палочек в любом количестве и затем все вместе кричат и кланяются <...> Потом разбрасывают кашу во все стороны – горам, и речкам, и небу, и солнцу, и Эндури <...> (“Горы, берите; летающее солнце, берите” <...>). Потом забирают все палочки, кладут в шапку, прячут поспешно за пазуху и говорят: “Ну, спасибо, как много зверей бог послал, какой фарт”, и тащат все домой» [Штернберг 1933: 496–497].

Сходным образом ульчи после обряда кормления воды клали на блюдо, на котором перед этим лежали ритуальные угощения для духа-хозяина воды Тэму, кусок льда и говорили: «вот тэму нам много рыбы дал <...> Этот кусок льда по обычаю берется, чтобы счастье на рыбной ловле было. Придя домой, света не зажигают, чтобы женщины не видели льда. Если это случится – рыба может уйти» [Золотарев 1939: 93].

Интересный пример совмещения визуальных и подразумеваемых вербальных способов контакта между адресантами и адресатами, а также гадания об удаче и «получения» этой удачи находим у нганасан. Во время перелета гусей здесь совершался обряд испрашивания у духов природы диких оленей и гусей: срезанные гусиные перья нанизывают друг на друга, а сверху вставляют перышко. Всю трубочку втыкают

в землю, а вокруг нее – еще перышки (это «подпевалы», какие бывают и у шамана). Все это называется *койка*, т. е. так же, как и другие видимые глазами нганасанские сакральные объекты. Собравшиеся вокруг обращаются к этому *койка* со следующими словами: «Дикого оленя дай! Счастья дай!» Если трубочка через некоторое время под влиянием солнечного тепла наклонится в сторону солнца – мольба считается услышанной, а охота на оленей удачной, если *койка* упадет – удачи не будет. Перышки-«подпевалы», замечает по этому поводу А.А. Попов, «помогают койка просить у верховного божества диких оленей <...> Нганасаны так объясняли мне действие койка: “Это, – говорили они, – как бы телеграф, через него мы у верхних божеств испрашиваем счастье (здесь разумеется удача на диких оленей), и оно нисходит по палочке”» [Попов 1984: 59].

И наконец, в ряде случаев ответы на просьбу разворачиваются в более пространные ритуальные диалоги охотников с духами. Яркий пример – любое шаманское камлание, реализующее эти диалоги в наиболее репрезентативном виде. Например, диалог эвенкийского шамана во время камлания духу охоты Хингкону включает не только просьбы послать «бедным сиротам» зверей, но и подробные выяснения, не нарушили ли люди каких-либо правил общежития, а охотники – обычаев в отношении костей добытых животных и т. д. (см. [Василевич 1930: 59–60]).

Более фрагментарны диалоги с охотничьими амулетами типа эвенкийского *бэллэйя* (*барелак*): прежде чем отправиться на промысел, эвенкийский охотник кормит *бэллэйя*, отрывая маленькие кусочки от его шапки, сделанной из околосердечной сумки дикого оленя или лося, бросает их в огонь и говорит: «Дедушка, дедушка, пошли зверя всякого, если пошлешь, в тот же день шапкой новой одену». При этом сам же охотник, обратившись к идолу с просьбой, другим голосом отвечает за него, обращаясь к сидящим в юрте: «Теперь детям своим пошлю разного зверя». Поевши, идол «хочет плясать», и «охотник, двигая его по земле, приговаривает словами: “...детям своим дам, детям своим дам <...> дам всякого зверя, дам”». После этого охотник направляется на промысел» [Василевич 1930: 59].

Встречаются иногда и «внутренние диалоги» с духами-покровителями, которые якобы указывают, что именно надо принести с места жертвоприношения домой в качестве залога будущей удачи. Таков, например, корякский диалог с духом-покровителем *аппапилом*: «Положив в жертву аппапилю лук и стрелы, мужчина в качестве дара-талисмана брал с жертвенного места былинку, которую и приносил домой. При этом аппапиль якобы говорил человеку: “Возьми подарок мой, унеси домой. Часть травинки положи у задней стенки жилища, а часть около входного отверстия. И это обеспечит тебе хорошую жизнь и благополучие в доме”». Считалось также, что в ответ на просьбу об удачном промысле *аппапиль* дает людям наставления относительно правил поведения в отношении зверей, семьи, предков и т. д., т. е. излагает всю картину социальных норм [Вдовин 1971: 295].

В заключение несколько слов о роли вербального компонента в промысловых обрядах. Интонационная организация словесных формул, их акустическая сторона (речитатив, воение, крик или шепот, финальные и инициальные возгласы типа якутского «Уруй!» и т. д.) как бы отделяют формулу от речевого фона. Перечисления приносимого в жертву и словесные описания других совершаемых действий, в свою очередь, отделяют обрядовые акции от бытовых действий, превращая последние в адресованные реплики, в которых к тому же акцентируются ценность и смысл этих действий для адресата⁸. Мы видели, что промысловый обряд отчетливо ориентирован на достижение будущего благополучия. Хотя

⁸ Показательны в этом отношении запреты на «пустые» слова и действия, не учитывающие ожиданий тех, от кого ставится в зависимость успех промысла. Кроме хорошо известного запрета говорить о будущей удаче как об удачной (боязнь сглаза) забавный пример находим в материалах А.П. Попова по нганасанам (1936–1937 гг.): «неурожай» песцов (их поголовье зависит от величины популяции тундровых грызунов – леммингов, которыми питаются песцы, и это нганасаны отчетливо фиксируют) объяснялся ими все же тем, что нельзя было заключать с торговыми организациями договор на добычу песцов и обсуждать с инструкторами районного исполкома, какое количество шкурок будет передано государству. «Как только русские начали записывать песцов на промысел, они стали исчезать, так как дух-хозяин песцов обиделся. “Мы

в календарных праздниках воспроизводится и космическая ось, и диалоги с предками и т. д., основную цель обряда составляет стремление согласовать интересы и, прояснив конкретные обстоятельства, ликвидировать последствия, возникающие в результате «нарушения договора» одной из сторон. Реактуализация мифа или «возвращение первоначально уступает место моделированию двухтактных, двусторонних отношений: помимо просьбы словесные формулы достаточно часто включают предписания (ответного дара, ответного поведения, учета ожиданий и выполнения санкций и т. д.)⁹. При этом именно словесные формулы превращают обрядовое «дело» (будь то жертвоприношение, кормление, установка ловушки, подготовка снаряжения, магические манипуляции и т. д.) в текст, строящийся с учетом интересов обеих сторон. Достигается это тем, что словесная формула как бы «переносит» план выражения обряда (смысл для адресанта) в план содержания (смысл для адресата).

Используя различные тактики, эти тексты призваны спровоцировать адресата на выгодную для адресанта ответную реакцию, а от характера этих реакций, в свою очередь,

считаем грехом, что русские записывают в книги „божьих зверей“ – пещеров. Запишут их на бумагу, положат бумагу в сундук и запрут, вот пещеров и не станет. Они начинают бояться, что их запирают в сундук, и дух хозяин перестает их посылать”» [Попов 1984: 57].

⁹ В результате возникает зеркальность, очень четко выраженная в одном из якутских *алгысов*, где дары духов именуются «вашим разбрызгиваемым *ысыахом*» [Худяков 1969: 225] (напомню, что *ысыах* – это летний кумысный праздник самих якутов, во время которого они разбрызгивают молочные продукты, восхваляя духов различных рангов). Чукчи во время жертвоприношения хозяину моря собаки прямо говорили: «Даю тебе хорошую собаку, а ты взамен дай мне удачу на промысле морских зверей» [Вдовин 1977: 131]. Картина такого взаимодействия очень четко изображена на одном из чукотских рисунков, где Рашвет (одна из ипостасей верховного духа) «держит в левой руке корыто, в котором была принесена ему жертва, а в правой руке у него лисица, которую он собирается отдать взамен жертвы. Слева к нему подходит другая лисица, а справа – собака, принесенная в жертву человеком, она стоит и смотрит на него. Лисица и собака тоже предназначены для обмена. Два других жертвенных корыта стоят на земле» [Богораз 1930: 26, рис. 19].

ставится в зависимость успех или неуспех промысла. Моделируя двустороннюю коммуникацию, промысловый обряд строится, таким образом, с учетом взаимных экспектаций своих партнеров и потому оказывается средством рефлексивного управления, когда один из них передает другому такое сообщение, из которого тот сам выводит решение, выгодное для первого.

Литература

- Аврорин и Козьминский 1949 – Аврорин В.А., Козьминский И.И. Представления орочей о вселенной, о переселении душ и путешествиях шаманов, изображенные на «карте» // Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 11. М.; Л., 1949.
- Алексеев 1977 – Алексеев Е.А. Культы у кетов // Памятники культуры народов Сибири и Севера: 2-я половина XIX – начало XX в. Л., 1977. (Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 33).
- Богораз 1939 – Богораз В.Г. Чукчи. Ч. 2. Л., 1939.
- Василевич 1930 – Василевич Г.М. Некоторые данные по охотничьим обрядам и представлениям у тунгусов // Этнография. 1930. № 3.
- Василевич 1971 – Василевич Г.М. О культе медведя у эвенков // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX в. Л., 1971. (Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 27).
- Васильев 1940 – Васильев Б.А. Старинные способы охоты у приморских орочей // Советская этнография. 1940. № 3.
- Вдовин 1971 – Вдовин И.С. Жертвенные места коряков и их историко-этнографическое значение // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX в. Л., 1971 (Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 27).
- Вдовин 1977 – Вдовин И.С. Религиозные культы чукчей // Памятники культуры народов Сибири и Севера: 2-я половина XIX – начало XX в. Л., 1977. (Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 33).
- Галданова 1987 – Галданова Г.Р. Доламаистские верования бурят. Новосибирск, 1987.

- Грачева 1977 – *Грачева Г.Н.* Традиционные культы нганасан // Памятники культуры народов Сибири и Севера: 2-я половина XIX – начало XX в. Л., 1977. (Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 33).
- Грачева 1983 – *Грачева Г.Н.* Традиционное мировоззрение охотников Таймыра. Л., 1983.
- Долгих 1960 – *Долгих Б.О.* Принесение в жертву оленей у нганасан и энцев // Краткие сообщения Института этнографии М., 1960. Вып. 33.
- Дыренкова 1949 – *Дыренкова Н.П.* Охотничьи легенды кумандинов // Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 11. М.; Л., 1949.
- Зеленин 1929 – *Зеленин Д.К.* Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии. Часть I. Запреты на охоте и иных промыслах // Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 8. Л., 1929.
- Золотарев 1939 – *Золотарев А.М.* Родовой строй и религия ульчей. Хабаровск, 1939.
- Ионов 1916 – *Ионов В.М.* Дух-хозяин леса у якутов. Пг., 1916 (Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 4. Вып. 1).
- Крейнович 1969 – *Крейнович Е.А.* Медвежий праздник у кетов // Кетский сборник. Мифология, этнография, тексты. М., 1969.
- Крейнович 1973 – *Крейнович Е.А.* Нивхгу. Загадочные обитатели Сахалина и Амура. М., 1973.
- Кулаковский 1979 – *Кулаковский А.Е.* Научные труды. Якутск, 1979.
- Попов 1949 – *Попов А.А.* Материалы по религии якутов б. Вилюйского округа // Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 11. М.; Л., 1949.
- Попов 1984 – *Попов А.А.* Нганасаны. Социальное устройство и верования. Л., 1984.
- Потапов 1977 – *Потапов Л.П.* Конь в верованиях и эпосе народов Саяно-Алтая // Фольклор и этнография. Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. Л., 1977.
- Санжеев 1936 – *Санжеев Г.Д.* Эпос северных бурят // Аламжир-Мерген. Бурятский эпос. М., 1936.
- Симченко 1963 – *Симченко Ю.Б.* Праздник Аны'о-дялы у авамских нганасан // Сибирский этнографический сборник. Т. 5. М., 1963.

- Симченко 1976 – *Симченко Ю.Б.* Культура охотников на оленя Северной Евразии. М., 1976.
- Таксами 1971 – *Таксами Ч.М.* К вопросу о культе предков и культе природы у нивхов // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX в. Л., 1971. (Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 27).
- Таксами 1975 – *Таксами Ч.М.* Основные проблемы этнографии и истории нивхов. Л., 1975.
- Таксами 1977 – *Таксами Ч.М.* Система культов у нивхов // Памятники культуры народов Сибири и Севера: 2-я половина XIX – начало XX в. Л., 1977. (Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 33).
- ТМС – Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. Т. 1. Л., 1975.
- Хомич 1977 – *Хомич Л.В.* Религиозные культы у ненцев // Памятники культуры народов Сибири и Севера: 2-я половина XIX – начало XX в. Л., 1977. (Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 33).
- Худяков 1969 – *Худяков И.А.* Краткое описание Верхоянского округа. Л., 1969.
- Цинциус 1971 – *Цинциус В.И.* Воззрения негидальцев, связанные с охотничьим промыслом // Религиозные представления и обряды народов Сибири XIX – нач. XX в. Л., 1971. (Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 27).
- Цинциус 1974 – *Цинциус В.И.* Обрядовый фольклор негидальцев, связанный с промыслом // Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974.
- Штернберг 1933 – *Штернберг Л.Я.* Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. Хабаровск, 1933.
- Эргис 1974 – *Эргис Г.У.* Очерки по якутскому фольклору. М., 1974.

Прагматический аспект магических обрядов

Магия до сих пор остается одним из наиболее дискуссионных аспектов верований и имеет весьма широкий круг самых разнообразных проявлений. По поводу ее сущности и происхождения высказано множество гипотез, ни одна из которых не стала общепринятой. Анализ точек зрения на магию занял бы слишком много места, а рассмотрение ее форм, видов и типов завел бы нас слишком далеко (достаточно полный и не потерявший своего значения обзор точек зрения на магию и весьма продуктивную классификацию ее видов и типов (см. [Токарев 1959]). Более того, во время дискуссии 60-х гг., специально посвященной проблемам магии, разброс мнений оказался столь широк, что было предложено вообще исключить термин «магия» из научного обращения (см. [Wax, Wax 1963]).

Этого, однако, не произошло, хотя общий подход к магии в последние годы существенно изменился. С обсуждения чисто религиоведческих ее аспектов (каков круг явлений, так или иначе связанных с магией, каковы ее отличия от религии и от других обрядовых действий, следует ли считать естественным или сверхъестественным эффект магической акции, чем магические действия отличаются от рациональных и т. д.) внимание переключилось на изучение знаковой природы ритуального поведения в целом. А поскольку

ку магии принадлежит здесь одно из ведущих мест, магические операции, заклинательные формулы, заговоры, обереги и другие ритуальные «тексты» продолжают широко привлекаться для анализа.

В результате вопрос о том, что считать магией, активно обсуждавшийся учеными в первой половине XX в., но так и не нашедший ответа, отошел на второй план; вместе с ним, конечно, из поля внимания ушел и другой вопрос: что считают магией и какие представления связаны с ней у тех, кто совершал колдовские действия или подвергался их воздействию.

Среди тех особенностей магии, которые, несомненно, были релевантны для самих носителей магических традиций, перечислим наиболее распространенные: установка на недействительность и эффективность (но не обязательно вера в сверхъестественность такого эффекта); возможность поразить врага на расстоянии; представление о «вещественности», материальности порчи и о том, что порча, если она не достигнет цели, может вернуться и поразить самого колдуна; «избирательность» магических снадобий и ядов, поражающих лишь тех, на кого они направлены; таинственность, скрытность деятельности колдуна (часто отождествляемая исследователями с «сакральностью», что не вполне корректно); выделение особых лиц, считающихся «способными» на совершение магических операций, — колдунов, знахарей и т. д.; представления об особых магических посредниках, в которых персонифицируется «магическая сила», и ряд других.

Возникает вопрос, нельзя ли попытаться понять комплекс этих представлений, не прибегая к привносимым заранее (в первую очередь из религиоведения) критериям типа «анимизм/аниматизм», «естественное/сверхъестественное», «рациональное/иррациональное» и т. д.?

Поскольку речь в данном случае идет об исследовании отношения к магии самих носителей традиции, целесообразным представляется обратиться к прагматическому измерению знаковых систем, остававшемуся до недавнего времени на периферии внимания семиотики текста. Напомню, что прагматика, по определению Ч. Морриса, это дисциплина, изучающая отношение к знакам их пользователей, интерпретаторов [Моррис 1983: 42, 62].

Думается, что такое обращение в данном случае вполне уместно еще и потому, что магические обряды обычно имеют отчетливо выраженные элементы прагматической структуры: они соотнесены с конкретной жизненной ситуацией, содержат в том или ином виде указания на отправителя и адресата, имеют конкретную цель, которую сами носители отчетливо осознают и легко формулируют (ср. народные обозначения и классификации заговоров: «от волков», «от грозы», «от зубной боли», «на урожай» или особые термины типа «присушка», «порча», «сглаз» и т. д.).

Далее в статье феномен магии будет рассмотрен сквозь призму теории речевых актов, в частности, через механизм межличностной коммуникации. Прежде чем приступить к анализу этого механизма, напомним, что в теории речевой деятельности «передача речевых сообщений никогда не является конечной целью общения, эта передача всегда есть только средство достижения других целей, конечная из которых – управление деятельностью собеседника» [Тарасов 1990: 7; разрядка моя. – Е. Н.]. С этой точки зрения мы и попытаемся уточнить тот смысл, который вкладывается здесь в понятие «межличностная коммуникация».

Под последней обычно имеют в виду просто коммуникацию в ситуации *face to face*. При более пристальном рассмотрении ее можно описать как коммуникацию, построенную из «прямых» (непосредственных, контактных), «аксиальных» (т. е. направленных точно известному, определенному адресату) и «двусторонних» (при которых партнеры меняются ролями сообщающего и принимающего сообщение) связях. Наиболее наглядной сферой ее применения может служить диалог двух собеседников. Но, учитывая сказанное выше о прагматической направленности речевых актов, об их подчиненности целям деятельности, следует подчеркнуть, что в отличие от обычного диалога (например, в форме вопроса и ответа) у нас речь пойдет о ситуации, когда каждая реплика участников не просто адресована конкретному партнеру (аксиальность), но и предопределяет его ответную реакцию (двусторонность), т. е. происходит не столько обмен информацией, не зависящей от субъективных намерений общающихся сторон, сколько коммуникативное воздействие одного из партнеров.

провоцирующее второго на желательное для первого ответное поведение.

Именно такая коммуникативная ситуация и будет далее пониматься как «межличностная», поскольку в ней в центре оказываются отношения коммуникантов, а смысл реплик обусловлен их взаимными намерениями и ожиданиями. Иными словами, здесь прежде всего имеется в виду особая структура коммуникации, связывающей двух субъектов, один из которых при помощи цепочки знаков стремится управлять поведением второго в выгодном для себя направлении.

В чем заключаются особенности этой структуры? Во-первых, управление здесь может иметь не только императивный характер, как, например, в прямых указаниях, просьбах или пожеланиях, но и осуществляться окольным путем — в форме намеков, интенций, провокаций и т. д. «Императивным» остается лишь требование (презумпция) ответной реакции, вытекающее из двусторонности этого типа коммуникации.

Из того обстоятельства, что коммуникация носит непосредственный характер, т. е. происходит лицом к лицу, вытекает, в свою очередь, еще одна принципиально важная особенность: в качестве знаков здесь могут использоваться не только вербальные средства, но и мимика, интонации, жесты (которые, кстати, часто изменяют смысл вербальных символов вплоть до противоположных и несут информацию как раз о намерениях и интенциях говорящего в отношении слушающего) и даже вещи, изображения или предметы. При этом слово оказывается по преимуществу коммуникативным «действием» (см. [Остин 1986: 22–129]), а физическое действие или предмет, напротив, еще и знаком в этом коммуникативном взаимодействии (разговор, таким образом, идет, по сути дела, не о речи в собственном смысле слова, а о символических интеракциях).

Если, далее, непосредственность межличностного общения ведет к тому, что действия или предметы приобретают в этих условиях знаковую функцию, то двусторонность межличностной коммуникации тем более выводит ее за рамки собственно вербальной: один из двух тактов (само коммуникативное воздействие) может иметь вербальную форму

(например, просьба), а «ответ» – невербальную. И напротив, вместо «просьбы» адресант может предложить адресату подарок, который в качестве первого такта окажется «кредитом» и спровоцирует во втором (ответном) такте «платеж», «услугу» или «славословие» как способ выразить признание престижа кредитора.

И наконец, в отличие от обычного диалога лицом к лицу, межличностная коммуникация может, как это ни покажется странным, включать в себя не только «прямые» интеракции, но и покрывать ситуации, когда между общающимися сторонами существуют пространственно-временные разрывы (что как раз и обусловлено основным свойством любого знака – обеспечивать «учитывание» под влиянием знакового средства отсутствующих объектов, существенных «для непосредственной проблемной ситуации, как если бы они были лицом к лицу» [Моррис 1983: 64]). Например, тот же подарок в качестве первого такта двустороннего общения предполагает ответную услугу (которая, собственно говоря, и составляет коммуникативное намерение дарителя, провоцирующего таким способом второго партнера на ответный дар), но сам этот «ответ» может быть отсрочен во времени и произойти в другом месте.

Таким образом, межличностная коммуникация в оговоренном смысле – это не просто ситуация общения лицом к лицу, а своего рода парадигма, определяющая направление семиозиса в устных культурах.

Разумеется, ее использование в условиях непрямого общения выглядит весьма парадоксальным, а порожаемые при этом знаковые цепочки (т. е. закодированные тем или иным способом реплики) мало похожи на обычные тексты. Тем не менее обрисованная выше модель межличностной коммуникации позволяет, как кажется, лучше понять некоторые особенности феномена магии, о которых говорилось в начале статьи как о релевантных для самих носителей магических традиций и которые при других подходах тоже кажутся странными и парадоксальными.

Прежде всего речь пойдет о соотношении так называемой «вербальной магии» и собственно магических действий. Согласно одним концепциям, вербальная магия (заговоры, заклинания, наговоры и т. д.) составляют лишь аккомпане-

мент к магическому «делу», по другим – вера в могущество магического слова имеет самостоятельный характер и играет в магии ведущую роль, третьи акцентируют «магическое значение» слова и дела.

Все эти вопросы, естественно, мало волнуют тех, кто интерпретировал магические акции. Если же учесть сказанное выше о механизме межличностной коммуникации, можно предположить, что в вербальной магии проявляется не столько сила и могущество слова, сколько, скорее, имеет место признание эффективности его коммуникативного воздействия. И свою очередь, физические магические действия явно использовались в качестве символических интеракций между двумя партнерами (субъектами): один из них стремится при помощи цепочки знаков создать такое «сообщение» или нарисовать такую картину деятельности, которая, будучи полученной адресатом, обеспечила бы со стороны второго желаемую для адресанта ответную реакцию.

Итак, магическое действие (независимо от того, вербальное или иные знаковые средства используются для построения этих «реплик») отличается от обычного, бытового, даже если оно совпадает с ним по внешней форме, в первую очередь тем, что оно всегда информативно, всегда намеренно создается специально для того, чтобы воздействовать на то или иное конкретное лицо, и именно поэтому расценивается как способное привести к достижению желаемого результата. Иными словами, магическое «слово» и магическое «дело» эквивалентны именно в качестве знаков.

В этом смысле продуктивным представляется сближение вербальной магии с так называемыми «перформативами», т. е. с высказываниями, эквивалентными действию, поступку и влекущими за собой определенные последствия. При этом отмечается, что в перформативах язык реализует функцию, близкую к магической (ср. такие акты, как присвоение объектам имен, провозглашение республики и т. п.); произнося перформативы, говорящий совершает (а не описывает или называет) действие (ср. «Я клянусь» и «Он поклялся»; см. [Арутюнова 1990: 372–373]).

А поскольку перформатив – одно из центральных понятий прагматики и теории высказывания, можно было бы

сказать, что акциональный план магического обряда – в отличие от обычного бытового действия – это действия и поступки, эквивалентные высказыванию.

Однако для феномена магии важным оказывается еще одно отношение эквивалентности: между планом содержания и планом выражения знаков, что, как представляется, связано как раз с безразличием к способам кодирования сообщения, во-первых, и с акцентом на плане содержания знаков, точнее – на их конкретном, т. е. актуальном для коммуникантов, смысле, во-вторых.

По поводу первого можно сослаться на соображения Ч. Морриса о соотношении означаемого и означающего в различных условиях: «Обычно знаки замещают обозначаемые объекты только до известной степени; но если по тем или иным причинам интерес в самих объектах не может быть удовлетворен, то место объектов все больше и больше начинают занимать знаки. Такое движение очевидно уже в эстетических знаках, но интерпретатор не смешивает по-настоящему знак объекта с объектом, который знак означает: описанный или нарисованный человек может, разумеется, быть назван человеком, но при этом более или менее четко осознается статус знака – это только нарисованный или описанный человек. При использовании сигналов в магии различие проводится менее четко; действия со знаковым средством заменяют действия с трудно уловимым объектом» [Моррис 1983: 73].

К этому можно добавить, что в магии имеет место не просто нечеткость в различении знакового средства («означающего») и денотата («означаемого»). Особая роль в магии принадлежит не семантическому, а прагматическому измерению знаков, т. е. здесь они не только (и не столько) «означают», сколько «выражают».

Так, например, чукотский пастух, стремясь оградить себя от прихода злых духов, совершает акт охранительной магии: окружает свою ярангу арканом, «тем самым окружая свой шатер непроходимой бурной или глубокой рекой», или говорит, «что у входа в его ярангу привязан медведь, что его шатер сделался железным и что вход в него защищен острым ножом», и т. д. [Богораз 1939: 150]. И «аркан», и «медведь», и «железный шатер», и «нож» не обозначают или денотируют

соответствующие объекты, а служат знаками некоего действия, смысл которого заключается в том, что оно выражает границу, непреодолимую для стремящихся проникнуть и жилище злых духов – адресатов магической операции.

В парциальной или имитативной магии какие-либо части (обрезки ногтей, волосы) человека или его одежды, его след, изображение и т. д. используются колдуном в качестве знака – заместителя жертвы. При этом «часть» (как знак целого) «обозначает» адресата, а то, что колдун делает с ней (режет, сжигает и т. д.), «выражает» его намерение в отношении того, на кого направлена порча.

Рассмотрим с этой точки зрения типичный пример вредоносной магии. У нганасан человек, желающий нанести вред своему врагу или обидчику, находил на земле или на снегу его следы, резал их ножом и приговаривал: «Пусть умрет в скором времени. Такого-то убиваю» [Грачева 1976: 56]. Объектом магии здесь, конечно, выступает не материальный предмет (след), как предлагал считать С.А. Токарев, а тот человек, на которого направлено магическое действие, в то время как след выступает его знаком-заместителем. Протыкание ножом следа, хотя оно и совершается колдуном, в качестве символической интеракции имеет два смысла: для колдуна оно выражает «нападение», а для жертвы-адресата – «получение увечья». Словесная формула оказывается здесь не просто наговором, а содержит 1) указание на конкретного адресата («Такого-то убиваю») и 2) выражает намерение колдуна, его целевую установку («Пусть умрет в скором времени»), т. е. формулирует ту программу, которую колдун предписывает своей жертве. Словесная формула еще и превращает все действие в адресованную реплику. Получив сведения о том, что он подвергся воздействию вредоносной магии, человек в дальнейшем лишь выполняет эту программу, т. е. действительно может умереть, если не предпримет ответных обрядовых действий, которые носили у нганасан название койкуптара, что значит «друг на друга беду наводить» [Грачева 1976: 67].

Собственно «магичность» такой акции заключается поэтому не в самом манипулировании с этими «материальными» объектами, а в целевой установке колдуна в отношении конкретного субъекта, чьим обозначением этот знак является,

и в той ответной реакции, которую действие вызывает у адресата (ср. иллокутивные и перлокутивные акты в терминологии Дж. Остина).

На «материальности» объекта магии настаивает С.А. Токарев, определяя ее как «обряды, которые имеют целью непосредственное воздействие человека сверхъестественным образом на тот или иной материальный объект и которые не связаны при этом с анимистическими представлениями» [Токарев 1959: 14]. О том, является ли магическое воздействие «сверхъестественным», речь пойдет ниже. Здесь же необходимо подчеркнуть, что хотя в качестве объектов магии в основном действительно выступают конкретные люди (враги или друзья колдуна), домашние или дикие животные, вещи и т. д., магические обряды достаточно часто адресованы духам или связаны с различного рода персонифицированными силами природы; персонифицируется иногда и само магическое средство в лице особого посредника, обеспечивающего «доставку» сообщения адресату. Поэтому считать магию свободной от анимистических представлений, как предлагал Токарев, нет никаких оснований.

Механизм смерти от колдовства выразительно описан К. Леви-Стросом: «Случаи эти отмечены во многих районах земного шара: лицо, считающее себя объектом колдовских чар, внутренне убеждено в полном соответствии с традиционными представлениями своей группы, что оно обречено. Это убеждение разделяется его родными и друзьями <...> Каким же образом эти сложные явления отражаются на физиологии? Кеннон показал, что страх, как и ярость, сопровождается исключительно интенсивной деятельностью симпатической нервной системы. <...> Это вызывает, в свою очередь, необратимое расстройство органов кровообращения <...> Сила воздействия некоторых магических обрядов не вызывает сомнений. Но, очевидно, действенность магии требует веры в нее, предстающей в трех видах, дополнительных по отношению друг к другу. Прежде всего, существует вера колдуна в действенность своих приемов, затем вера больного, которого колдун лечит, или жертвы, им преследуемой, в могущество колдуна и, наконец, доверие общества и его требования, создающие нечто подобное постоянно дей-

вращающему гравитационному полю, внутри которого складываются взаимоотношения колдуна и тех, кого он околдовывает» [Левин-Строс 1985: 147–148].

Необходимо, однако, уточнить, почему сами эти «традиционные представления группы» именно таковы, причем практически повсеместно.

В конституировании магии в качестве коллективно-представления важная роль принадлежит прагматическому измерению семиозиса и, как следствие – интерпретации, т. е. отношениям к знакам их пользователей, будь то колдун, выражающий тем или иным способом свое намерение, или потерпевший, верящий в могущество колдуна, или его окружение, разделяющее с ним эту веру: все они интерпретируют беду как «чье-то» воздействие (ср. с принципиальными типами интерпретаций в герменевтике: толкования мифов, комментирование священных текстов, лингвистические реконструкции – все эти операции осуществляются и без учета ситуации общения и направлены на расшифровку значений, но не смыслов).

Таким образом, вредоносная магия – это не только сама колдовская акция, но и презумпция ответной реакции.

Характерно в этом отношении коллективное представление, зафиксированное в выразительном русском слове «порча». Это очень точное и емкое обозначение двусторонней интеракции, совмещающей в себе и «нанесение», и «получение» вреда. Такие специфические обозначения для двусторонних интеракций – не редкость в лексике, относящейся к области верований. В них происходит своего рода совмещение точек зрения отправителя и получателя, соединение действия и его результата.

Еще более отчетливо эта презумпция ответной реакции, своего рода реализация принципа «обратной связи» прослеживается в поверьях о том, что порча, проклятье и другие колдовские действия могут «вернуться» и поразить самого колдуна. Один пример уже мельком приводился: у нганасан существовал особый термин для таких «двусторонних» взаимодействий – *койкуптара* («друг на друга беду наводить»).

Эти поверья принципиально отличны от представлений о каре как наказании за грех: «Одним из наиболее страш-

ных, по мнению телеутов, было проклятие (*Кара черге кириш*) 'Войди в черную землю!' Прежде опасались произносить эти слова, так как они могли вернуться и обратиться на самого отправителя. В 1978 г. этнографическая экспедиция Томского университета во время работы среди бачатских телеутов зафиксировала такой случай. В деревне хоронили молодого человека. Люди поговаривали, что мать покойного была очень злой женщиной. То и дело она посылала проклятья, и в результате они обернулись против ее семьи. Слово, сказанное всуе и не нашедшее адресата, "вернулось" к отправителю. От проклятья, становящегося в устах злонамеренного человека разящей силой, члены традиционного общества старались найти защиту. Чтобы нейтрализовать действие "худого слова", долганы, например, поступали следующим образом. Они делали колечки из ивовых прутьев, изображающие рот злонамеренного человека (*аксы кара* 'рот его черный', говорили о таких тувинцы), надевали их на палочку и держали над огнем, говоря: "Твои слова потерялись, твои слова не имеют силы". При этом рот обидчика будто бы покрывался язвами [Сагалаев, Октябрьская 1990: 173].

Тот же принцип «обратной связи», двусторонности присутствует и в представлениях о «вещественной», как ее назвал В. Г. Богораз, порче, носившей у чукчей наименование *уйвель*. Его изготавливали из частиц тела того, кого околдовывали, и давали поручение отыскать и уничтожить жертву. «Приняв вид сверхъестественного животного, чудовища или неодушевленного предмета, "уйвель" причиняет вред и смерть тому, на кого направлено колдовство. Если этот человек обладает большей магической силой, чем владелец "*уйвели*", то он может защититься от "порчи" и вернуть ее назад к пославшему» [Токарев 1959: 39].

Обратим внимание на то, что отправка *уйвели* имеет конкретную адресованность, т. е. приносит вред только тому, на кого направлено (об этом см. ниже). Сейчас проанализируем представления о том, что *уйвель* 1) «вещественен» и 2) «принимает вид» того или иного существа. «Представление о "порче" как о чем-то материальном настолько глубоко укоренилось в сознании чукоч, что они даже самые заклинания, преследующие злые цели, представляют чем-то веществен-

шам. Так, например, в сказке о “Чесоточном шамане” Рен-теу переловил одно за другим все заклинания своих врагов и связал их каждое отдельно в рукавицу. На следующее утро он раздал эти рукавицы всем своим врагам, пославшим на него заклинания, причем говорил каждому: “Это твои слова. Вот это – твои. А здесь твои”» [Богораз 1939: 154].

Представление о «вещественности», «зримости» магических слов или о причудливой «материальности» *уйвеля*, принимающего иногда вид сверхъестественного животного или чудовища, тоже, как кажется, связано с прагматическим применением знаков, используемых в магии. Оно, возможно, свидетельствует о том, что сама необходимость кодирования сообщения, само означивание (при всем безразличии к субстанции знаков, о котором говорилось) все же признается и фиксируется самими этими представлениями.

Присмотримся внимательнее к этой особенности магических верований. В представлениях о «превращении» *уйвеля* в чудовище и т. д., можно обнаружить то же суммирование точек зрения, точнее, – переворачивание позиций коммуницирующих партнеров: тот смысл, который колдун или исполнитель магической акции вложил в свое сообщение (будь то слова заговора, какое-либо магическое снадобье или предмет типа того же *уйвеля*), ориентирован на адресата, предполагает (учитывает или даже моделирует) его точку зрения, его понимание.

Это очень отчетливо видно на примерах охранительных заговоров у тех же чукчей, собранных В.Г. Богоразом и рассмотренных С.В. Ивановым в его статье о слове, мысли и образе у народов Сибири (см. [Иванов 1975]). По его мнению, заговоры эти «утрачивают свою звуковую природу, превращаются в видимые образы и в этой форме воздействуют на окружающее (причем предполагалось, что они видны только тем, на кого были “направлены”)» [Иванов 1975: 120]. Например, в заговоре от волков говорится: «Чтобы защитить мое стадо от волков, я окружаю его длинным ремнем. Я протягиваю его в воздухе. На ремень я навешиваю много всякой одежды. От ветра она раскачивается во все стороны и отпугивает волков. Поэтому они не могут подойти к стаду» [Богораз 1939: 169]. С.В. Иванов считает, что «в этом случае слова

якобы “превращались” в видимые волкам предметы одежды» [Иванов 1975: 120; разрядка моя. – Е. Н.].

За этим «превращением» можно без труда обнаружить манипулирование означающей и означаемой стороной знаков: утрата «звуковой природы» слов заговора и «превращение» их в видимые образы предполагает переход от «смысла для меня» (точка зрения пастуха) к «смыслу для другого» (точка зрения волков, которые «видят» раскачивающуюся одежду и потому не могут приблизиться к стаду). Текст заговора, таким образом, как раз и моделирует эту желательную для пастуха-заклинателя картину взаимодействия, в которой он оказывается в состоянии управлять поведением волков и тем самым сохранить своих оленей.

Рассмотрим еще несколько аналогичных чукотских текстов. Опасаясь нападения злых духов келет, говорили: «Я делаю себя маленьким камнем. Я вхожу в камень. Он лежит на морском берегу. Разные ветры дуют на него, многие волны омывают его. Я невредим». «Хорошо также – добавляет исполнитель заговора, – проглотить маленький камешек. Тогда, если кель явится, он не сможет отыскать человека среди камней на берегу» [Богораз 1939: 167–168]. Картина взаимодействия и здесь строится так, чтобы она, будучи воспринятой адресатом, спровоцировала бы его на желательное для адресанта поведение, в данном случае ввела бы в заблуждение злых духов, поставила бы их в условия, когда они не могут обнаружить человека среди других камней. Или: «Когда я боюсь спать один, то говорю, что отрезал левую половину тела собаки и собрал в ладонь собачью кровь. Я сплю в этой крови. Кто может увидеть, где я сплю? Это все» [Богораз 1939: 167]. «Разумеется, – справедливо замечает по этому поводу С.В. Иванов, – чукчи не думали, что они благодаря соответствующим монологам сами делались камнем или спали в собачьей крови и т. д., но они были уверены в том, что их слова, перевоплотившись в те или иные видимые предметы, становились реальными и материальными для животных и духов» [Иванов 1975: 122]. Само «перевоплощение», впрочем, и здесь можно связать с акцентом на конкретном смысле, выражении которого эти образы призваны стать.

Итак, фокус, изюминка охранительных заговоров чукчей состоит в том, что заклинатель, строя свою реплику-заговор, ориентирован на актуальные для его адресата смыслы, которые он и стремится выразить в тексте.

И наконец, еще одно коллективное представление, о котором уже упоминалось: уйвель причиняет вред только тому, на кого он направлен (ср. выше замечание Иванова о том, что образы заговора «видны» только тем, кому он адресован).

Л. Леви-Брюль назвал этот эффект «избирательностью видения». Она очень удивляла исследователей, работавших в Африке, где широко практиковались магические снадобья и йды. «Странная вещь, — цитирует Леви-Брюль одно из таких сообщений, — но другой, который не был намечен убийцей, может совершенно безопасно переступить через снадобье. Поражен им будет лишь тот, чье имя было произнесено при заговаривании снадобья» [Леви-Брюль 1937: 84].

В другом месте он подчеркивает: «Характерно для этих снадобий, что они убивают лиц, намеченных заранее, не причиняя никакого ущерба другим лицам, которые не имелись в виду. Применяющий снадобья обращается к ним с речью, объясняет им, чего он от них ожидает. Он убежден, что снадобье не ошибется и не промахнется. Существует, следовательно, некое телепатическое общение между человеком и снадобьем. Они понимают друг друга и действуют согласно». «Я не знаю, — замечает Леви-Брюль, — страдает ли эта интерпретация, превосходная в своей основе, некоторой чрезмерной конкретизацией, и можно ли говорить, что человек и снадобье общаются между собой мыслями. Монсиньор Лагэ был более близок, возможно, к истине, когда он писал в неопределенных выражениях, что дело идет о действии “чисто магическом”. Первобытное мышление не дает себе отчетливого объяснения этого действия, да оно и не чувствует в этом никакой потребности. Для него действие подобного рода не представляет собой ничего экстраординарного» [Леви-Брюль 1937: 84–85; разрядка моя. — Е. Н.]. В основном, вероятно, Леви-Брюль здесь прав, хотя во многих случаях «общение» между колдуном и снадобьем или каким-либо другим магическим посредником вполне может иметь место и быть отчетливо эксплицировано. Что касается его замечания о том, что для

первобытного мышления (т. е. для самих тех, кто совершал магические акции) в избирательности колдовства нет ничего экстраординарного, то оно весьма симптоматично. Действительно, как говорилось в начале статьи, магия воспроизводит схему аксиальной, т. е. конкретно адресованной коммуникации, и потому ее объект, точнее субъект, – это всегда конкретное лицо.

Замечание Леви-Брюля заставляет задаться другим вопросом: является ли магия для самих носителей устной культуры феноменом веры в сверхъестественное, на чем в свое время настаивал и С.А. Токарев. Не является ли сама категория «сверхъестественное» (которую, впрочем, Л. Леви-Брюль тоже считал одной из основных особенностей первобытного мышления) лишь средством описать различие между архаическими представлениями и верованиями, с одной стороны, и научной картиной мира, с другой?

И в заключение обратим внимание еще на одно обстоятельство: почему магические действия встречаются, по сути дела, в любой форме религии, особенно в сфере ее бытового функционирования (см. [Токарев 1964: 31; Гуревич 1981: 137 сл.] и, более того, могут существовать вне религии вплоть до современных ее проявлений. Возможно, это происходит потому, что та форма общения, которую мы обозначили как «межличностное», имеет место в любой культуре. Но, естественно, удельный вес магических представлений и процедур в тотально устных культурах (где межличностное общение является базовым и, следовательно, преобладает субъектно-субъектная парадигма и в управлении деятельностью, и в интерпретациях причин и следствий, и т. д.) значительно выше, чем в культурах, где существует письменность, а субъектно-объектная парадигма концентрирования играет ведущую роль.

Литература

- Арутюнова 1990 – Арутюнова Н.Д. Перформативы // Лингвистический энциклопедический словарь. М., 1990.
- Богораз 1939 – Богораз В.Г. Чукчи. Ч. 2. Л., 1939.

- Грачева 1976 – *Грачева Г.Н.* Человек, смерть и земля мертвых у инанасан // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976.
- Гуревич 1981 – *Гуревич А.Я.* Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981.
- Иванов 1975 – *Иванов С.В.* Древние представления некоторых народов Сибири о слове, мысли и образе // Страны и народы Востока. Вып. 17. Кн. 3. М., 1975.
- Леви-Брюль 1937 – *Леви-Брюль Л.* Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1937.
- Леви-Строс 1985 – *Леви-Строс К.* Структурная антропология. М., 1985.
- Моррис 1983 – *Моррис Ч.У.* Основания теории знаков // Семиотика. М., 1983.
- Остин 1986 – *Остин Дж.Л.* Слово как действие // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XVII. Теория речевых актов. М., 1986.
- Салаев, Октябрьская 1990 – *Салаев А.М., Октябрьская И.В.* Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Знак и ритуал. Новосибирск, 1990.
- Тарасов 1990 – *Тарасов Е.Ф.* Речевое воздействие как проблема речевого общения // Речевое воздействие в сфере массовой коммуникации. М., 1990.
- Токарев 1959 – *Токарев С.А.* Сущность и происхождение магии // Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. М., 1959.
- Токарев 1964 – *Токарев С.А.* Ранние формы религии и их развитие. М., 1964.
- Wax, Wax 1963 – *Wax M., Wax R.* The Notion of Magic // Current Anthropology. 1963. Vol. 4. № 5.

«Вещь-знак»
и «вещь-жест»:
к семиотической
интерпретации фетишей

Старик Ньюля из нганасанского рода Линанчера был удачливым охотником. А все потому, что день, когда он добыл своего первого оленя, оказался особенно примечательным. Вообще-то первый самостоятельно добытый олень – важное событие в жизни любого нганасанского юноши, поскольку оно знаменует его вступление в совершеннолетие: только после этого его считают настоящим мужчиной и он получает право обзавестись семьей. Но первая охота Ньюля оказалась сопряжена с поистине исключительными обстоятельствами.

Весной, когда стада диких оленей мигрировали из лесотундры на север, Ньюля с отцом и дядей (младшим братом матери) пошел по Аваму вверх, чтобы встретить оленей близ Тагенарских озер. Весна в тот год была затяжная, и приход оленей задерживался. Отец и дядя напряженно высматривали животных и не заметили, как олень сам выбежал на парня. «Будто нарочно искал», – рассказывал Ньюля. У него с собой даже не было ружья (старшие забрали ружье себе), а были только ремень и копье. Олень бежал, не обращая внимания на Ньюля, и он, подпустив его совсем близко, ударил копьем в бок – туда, куда били взрослые во время поволоки. Олень был убит, и дядя по матери освежевал его

Впервые опубликовано: Новик Е.С. «Вещь-знак» и «вещь-жест»: к семиотической интерпретации фетишей // Вестник РГГУ. Вып. 2. ИВГИ за письменный стол / Под ред. С.Ю. Нескюдова. Сб. ст. М: РГГУ, 1998. С. 79–97.

и стал кусок мяса¹. Когда он стал вываливать внутренности и разрезал желудок, то там оказался камень. «Это тебе Моу-Нанна (Земля-Мать, одно из главных божеств нганасанского пантеона. — Е. Н.) дала», — сказал Нюля его отец и велел носить камень, хранить его и регулярно «кормить». Так Нюля приобрел своего фала-койка — камень-койка. Он утверждал, что если попросить этот камень об удаче на промысле, то во сне услышишь, как койка говорит: «Эй, Нюля-нюо, ты иди тихонько за Комогу-моу, там я к тебе оленей позову», или даст еще какой-нибудь полезный совет. Вера в сверхъестественную силу у старого охотника была столь сильна, что он не предпринимал никаких действий, не испросивши помощи у фала-койка.

Ю.Б. Симченко, записавший этот рассказ от самого Нюля (см. [Симченко 1976: 260]), отнес нганасанские *фала-койка* к разряду фетишей. В свое время вокруг этого явления антропологической культуры шли оживленные дискуссии. Сам термин «фетиш» был введен в науку еще в XVIII в.: Ф. Шарль де Бросс в своей книге «О культе богов-фетишей» (1760 г.) использовал это португальское словечко (бывшее в ходу у моряков, торговцев и миссионеров, которое они употребляли применительно к африканским «колдовским» предметам: амулетам, оберегающим талисманам и др.) для обозначения вещей, «одаренных божественной силой». Он же назвал религию, связанную с поклонением предметам, животным или явлениям природы, которые человек одушевлял, приписывая им сверхъестественную силу, фетишизмом (см. [Бросс 1973: 16]).

Надо сказать, что за прошедшие 200 с лишним лет взгляд религиоведов на фетишизм почти не претерпел изменений. В «Своде этнографических понятий и терминов» (вып. 5, М., 1993 г.) его определяют как «совокупность религиозных представлений, наделяющих сверхъестественными свойствами неодушевленные материальные объекты, чем вызывается особое, религиозное к ним отношение» [Кабо 1993: 212]. Коррективы оказались весьма незначительными.

¹ По нганасанскому обычаю мясо первого добытого оленя юноша всегда отдавал представителям рода матери; подробнее см. [Симченко 1976: 217].

Иногда из разряда фетишей исключают животных, поскольку они являются «одушевленными» материальными объектами (хотя предметы-фетиши, по мнению религиоведов, считаются «живыми», все же почитание животных они предпочитают числить по ведомству «культа животных», или «зоолатрии»). Признается, далее, что применение к фетишам слов «поклонение», «культ» не всегда уместно, так как отношение к фетишу может быть двойственным, сочетая почитание с принуждением, стремлением заставить фетиш исполнить волю его владельца. И наконец – о фетишизме теперь почти не говорят как об особой, самостоятельной (у Шарля де Бросса – исходной) форме религии, поскольку элементы фетишизма, магии и анимизма сопровождают религию на всем ее историческом пути.

Тем не менее главный принцип, по которому религиовед отличает фетиш от обычного предмета, остается неизменным: констатируется, что первобытный человек наделяет его характеристиками живого существа и ожидает от него проявления сверхъестественных свойств. Долгое время велся спор о том, что же превращает неодушевленные предметы в «живые»: является ли фетишместилищем духа (или «демона» вещи), поселившегося в нем (так считали сторонники анимизма), или же таинственная магическая сила фетиша непосредственно связана с самим этим предметом, неотделима от него (такова была позиция сторонников аниматизма). Правда, обсуждение подобных вопросов сегодня стало уже анахронизмом, а термины «анимизм», «аниматизм», да и «фетишизм» практически исчезли со страниц религиоведческих сочинений.

Все реже встречаются они и у этнографов: стремясь не навязывать носителям изучаемых ими традиций эти схемы и пытаясь выяснить принципы, по которым те сами делят явления окружающего мира на живые и мертвые, одушевленные и неодушевленные, они приходят к выводу о том, что к разряду предметов, наделяемых свойствами фетишей, относятся те из них, которые отличаются от обычных «способностью к самостоятельным действиям» [Грачева 1983: 32] или даже просто «способностью оказывать воздействие» [Кулемзин 1984: 75].

Похоже, тезис об «оживотворении» вещей-фетишей принадлежит не столько носителям архаической культуры, сколько религиоведам, считающим, что «способностью оказывать воздействие» может обладать только живое существо, и переносящим эту установку на анализируемые ими явления. Сходным образом обстоит дело и с тезисом о «сверхъестественности» силы фетишей: он как бы сам собой появляется в научных работах для объяснения того могущества, каким наделяют их носители традиции, хотя сами они ожидают от своих амулетов и талисманов вполне конкретной помощи в своих обычных делах: удачи на охоте, защиты жилища, физической неуязвимости в военных стычках и т. д. Но поскольку для научно ориентированной мысли неестественно утверждать, будто какой-то камушек, обмотанный тряпками, способен помочь на охоте или отогнать врага, ему приписываются сверхъестественные свойства, вера в которые якобы разделяется и первобытным человеком.

Все эти проблемы, разумеется, не возникают при семиотическом подходе, позволяющем говорить о «предметном коде культуры», о «языке вещей», о «семиотическом статусе вещей» [Байбуриш 1981; Байбуриш 1983; Байбуриш 1989; Иногородова, Толстая 1994; Топорков 1989]. Действительно, рассмотрение феномена фетишей как знакового явления позволяет снять многие вопросы религиоведов.

Так, вопрос о том, является ли фетиш «вместилищем» некоего «живого существа», или таящаяся в нем сверхъестественная сила неотделима от предмета, столь актуальный для исследователей-религиоведов, но попросту нерелевантный для самих носителей традиции, здесь вообще не встает: материальный объект — «видимый и осязаемый» — служит означающим знака, означаемым которого может быть и животное, и человек (как живой, так и умерший), и дух, и некая сила, исходящая от них.

Одновременно находит себе объяснение и то бесконечное разнообразие вещей и предметов, способных выполнять функции фетишей, которое препятствовало всем самым изощренным их классификациям (в зависимости от формы, материала или каких-либо иных физических характеристик). В частности, безуспешными оказались попытки связать

характер материала, из которого изготовлен фетиш, с тем или иным культом. Например, кусочек дерева или камень особой формы мог использоваться то как охотничий талисман, то в качестве домашнего охранителя, а потому отнести такой фетиш к культу дерева или камня, культу природы, промысловому культу или культу домашних духов-покровителей не удастся. Более того, известны случаи, когда на эти же каменные или деревянные фигурки из числа предметов игры природы надевали одежду, которая и сама по себе могла служить духом-охранителем (как, например, кетские *дангольс* или ненецкие *мяд' пухуця*, представлявшие собой миниатюрную одежду) (см. [Хомич 1977: рис. 4, 8, 14, 15]). К какому культу отнести эти одетые в домашнюю одежду природные объекты, одни из которых были призваны помогать на охоте, другие способствовали благополучным родам, третьи содействовали выздоровлению от болезней, а четвертые объединяли все эти функции? Иными словами, различия между вещами как артефактами, созданными самим человеком, и природными объектами, тоже явно оказываются нерелевантным: в качестве фетиша могут выступать практически любые природные или искусственно созданные объекты (деревья, скалы, камни, шкурки, кости, когти или другие части животных, но также их изображения, зооморфные или антропоморфные фигурки-идолы, орудия труда, утварь, одежда и т. д. и т. п.). И это легко объяснимо именно с семиотической точки зрения: и сами объекты, и их части или изображения могут служить знаками. Как очень точно заметил А.К. Байбурин, наиболее детально исследовавший в своих работах семиотический статус вещей, в архаических и традиционных обществах «отсутствует та специализация знаковых систем, то разделение на мир знаков и мир вещей, которые так характерны для современного общества. Здесь вещи всегда суть знаки, но и знаки суть вещи... При вхождении в некоторую семиотическую систему (например, в ритуал) они функционируют как знаки, при выпадении из системы — как вещи» [Байбурин 1989: 71; рядка моя. — Е. Н.].

По его мнению, на условной «шкале семиотичности» все предметы могут быть разделены на три неравные по объему группы: предметы с постоянно высоким семиотическим

статусом (маски, амулеты, украшения и т. д.), в которых вещьность и утилитарность стремятся к нулю, а знаковость выражена максимально; предметы с постоянно низким семиотическим статусом (такие вещи, лишенные знаковости, существуют, как считает А.К. Байбурин, лишь в современной культуре), а основная группа вещей используется то как вещь, то как знак, причем их семиотический статус в разных этнических культурах может быть различным, меняться в зависимости от конкретной ситуации и изменяться во времени. Поскольку, далее, четкое противопоставление практического и символического невозможно, А.К. Байбурин предлагает говорить о двух видах прагматики: утилитарной и знаковой. При этом он понимает прагматику как потребности, которые могут быть двоякого рода – утилитарные и знаковые: «Если для первобытного человека утилитарная прагматика – лишь необходимое условие для осуществления высших, сакральных целей, то современный человек склонен не менее решительно перегибать палку в другом направлении, рассматривая символическую деятельность как простое приложение к основной – хозяйственно-экономической» [Байбурин 1989: 77]. Такой подход позволяет снять противопоставление рационального и иррационального: их разграничение всегда субъективно, поскольку «каждое общество расценивает основные проявления своей социальной жизни как рациональное». Бессмысленно для первобытного человека и наше различие между реальностью и видимостью: «Все, что способно воздействовать на ум, чувство и волю, тем самым утверждает свою реальность» [Байбурин 1989: 78; разрядка моя. – Е. Н.].

Важным в методологическом отношении представляется и еще одно предложение А.К. Байбурина, заключающееся в том, чтобы различать среди вещей-знаков «вещь-текст» и «вещь-символ». Правда, из приводимых им примеров можно заключить, что под «вещью-текстом» он понимает то, что «прочитывается» как бы «извне» (археологом или музейным работником), а «вещь-символ» – как проявление глубинного значения (в первую очередь – в контексте ритуала и ритуализированных ситуаций).

Однако простой констатацией знаковой природы фетишей ограничиться не удастся (такие, например, ритуальные

предметы, как свадебное деревце, жатвенный венок, соломенное чучело Масленицы или девичью повязку-красоту, вряд ли кто-либо отнесет к фетишам). Поэтому приходится признать, что если все фетиши и являются вещами-знаками, то не все вещи-знаки функционируют именно как фетиши. Между тем, ни в работах А.К. Байбурина, ни в других семиотических работах, ориентированных на анализ семантики вещей, слово «фетиш» вообще не употребляется. Например, в этнолингвистическом словаре (составление которого на славянском материале ведется группой исследователей под руководством Н.И. и С.М. Толстых), такие предметы под названием «оберегов» или «магических средств» фигурируют внутри словарных статей, посвященных той или иной конкретной вещи [Виноградова, Толстая 1994].

Лишь спорадически и обычно не в качестве термина в семиотических работах встречаются слова «сверхъестественное» и (чаще) «сакральное». При попытке же раскрыть их содержание дело обычно вновь сводится к «знаковости», точнее — к «символике». Так, Т.А. Бернштам пишет о «символических (сакральных)» аспектах обрядов и обычаев (см. [Бернштам 1988: 12]). Еще более определенно высказывается А.Л. Топорков: «“Независимая магическая (или сверхъестественная) сила” в современных работах понимается как семантика или символика вещей; новая терминология представляется более совершенной, поскольку “сила”, о которой идет речь, не сводится ни к магии, ни к сверхъестественному и связывается подчас с действием сложных семантических механизмов» [Топорков 1989: 91]. Хотя слова «символическое» и «сакральное» часто используются семиотиками в качестве синонимов, имплицитно они находятся в отношении дополнительного распределения: первое служит своего рода внешним описанием, описанием с точки зрения исследователя, второе претендует на описание с точки зрения самих носителей традиции; во всяком случае, как бы имитирует ее (возможно, в неявном виде здесь подразумевается концепция М. Элиаде, хотя прямые ссылки на него в этом контексте редки).

Однако чтобы понять чужую культуру «изнутри» или хотя бы попытаться описать ее в релевантных для нее членениях, необходимо по возможности строго различать точку

прения носителей культурной традиции и позицию исследователя, не смешивать их. Возможно, термин «фетиш» действительно избыточен, безнадежно устарел и к нему не стоит возвращаться. В название статьи он вынесен только потому, что на примере именно такого рода вещей-знаков легче привлечь внимание на том аспекте функционирования знаковых систем, который обычно остается в тени в других семиотических работах.

Настораживает, в частности, что внутри самих архаических культур часто существуют особые термины, при помощи которых обозначаются предметы, именуемые религиеведами «фетиши». Один такой термин уже приводился: нгансаны называли их *койка*, включая в их число и камни странной формы, и почитаемые скалы или валуны, которым приносились жертвы; *койка* назывались табуированные (т. е. посвященные какому-либо духу) олени; стволы, которыми обкладывали очаг, именовались *огонь-койка*, и их «подкармливали» точно так же, как и сам огонь — Огонь-мать, считавшаяся покровительницей семьи; связки *койка* могли образовывать целые семьи с «дочерьми», «сыновьями», их «мужьями» и «женами» и т. д. У чукчей подобного рода предметы носили общее название *тайнгыквыт* — «охранитель», «защитник», «сторож» и даже «помогающий товарищ» [Богораз 1939: 49; Вдовин 1977: 141 и сл.]. Аналогичные обозначения есть и у эвенков (*экшэн*), негидальцев (*сингкон*), якутов (*ыммы*), нанайцев и удэгейцев (*су*) и т. д.

Наличие таких общих названий свидетельствует, во-первых, о том, что утверждение об отсутствии в архаическом сознании абстрактных понятий сильно преувеличено, а во-вторых, о том, что за приведенными терминами стоят обобщения, природу которых нельзя объяснить простой ссылкой на «символику» или «семантику». Показательно, например, что эти термины обычно не применяются к таким знакам, как орнаменты на одежде, которые маркировали родовую принадлежность или поло-возрастную категорию, к знакам собственности — *тамгам*, а также к вещам — знакам статуса, престижа и т. д. Они употребляются по отношению лишь к тем предметам, которые призваны помогать при родах, оберегать детей, жилище, домашнее стадо и т. д., способствовать удач-

ному промыслу или оказывать содействие в любых других экстремальных ситуациях.

Часто один и тот же предмет (например, орнамент на одежде или сама одежда, какая-либо подвеска, деталь прически и т. д.) в одних случаях выполнял знаковую функцию, информируя о социальном статусе своего владельца, в других служил простым украшением, а в третьих играл роль фетиша — амулета, оберега, талисмана и получал соответствующее наименование. Чукчи, например, относили к числу «охранителей»-*тайнгыквыт* налобные повязки с пришитыми к ним пуговицами или бусами (пуговицы осмыслились при этом как «дополнительные глаза, долженствующие видеть и главным образом отпугивать злонамеренные существа, если они попробуют приблизиться к владельцу повязки» [Вдовин 1977: 143]). О трансформации амулета в украшение сообщает Г.Н. Грачева: к разряду огонь-койка нганасаны относили, среди прочего, мешочек с золой или угольками из кострища чума (его носили на шее и называли сими — «уголь», «зола»). «Старые нганасанки считали, что раньше такой мешочек носили все, в нем лежал уголек или зола очага того жилища или рода, к которому принадлежал человек. К ремешку, на котором носили мешочек, прикрепляли подарки для него — бусины, металлические украшения... Когда-то в прошлом полагали, что мешочек с углем родного очага поможет в случае пурги найти дорогу к дому: как ребенок стремится к своей матери, так и уголек из очага стремится к нему вернуться. Тот же принцип лежал в основе обычая надевать умершему сими. Считали, что уголек приведет к чуму умерших предков, у которых в подземном мире горит тот же огонь. Осмысление этого обычая таким образом, как описано выше, быстро утрачивается. Сими остается у девушек и девочек как традиционное шейное украшение, и его название переводят как “брошь”» [Грачева 1977: 223–224].

Попробуем разобраться, в чем же здесь дело. Очевидно, что фетиши займут на предложенной А.К. Байбуриным «шкале семиотичности» самое высокое положение (во всяком случае именно в этой группе он упоминает амулеты, которые религиовед отнес бы к разряду фетишей, а музейный работник — к области «духовной культуры»). Соответственно,

следовало бы предположить, что актуальной для них будет не «утилитарная», а «знаковая прагматика». Парадоксальным, однако, образом именно фетиши, в отличие от многих других собственно ритуальных символов с ярко выраженной знаковой прагматикой, выполняют сугубо утилитарные, с точки зрения носителя традиции, функции в ситуациях, которые при желании можно отнести к «ритуальным» или даже «ритуализированным» (охота, путешествие, охрана здоровья и т. д.).

Обратимся поэтому к еще одной «прагматике», не «утилитарной» и не «знаковой» полезности, как у Байбурина, а к собственно семиотической, т. е. к тому третьему измерению знака, которое (наряду с семантическим и синтактическим) выделял Ч. Моррис. Под «прагматическим измерением семиотика» он понимал «отношение знаков к их пользователям». В отличие от семантического измерения знака (отношение знаков к их объектам) и синтактического измерения (отношение знаков друг к другу) прагматическое измерение — это «отношение знаков к интерпретаторам» [Моррис 1983: 42]².

О прагматическом измерении вербальных знаков речь, по сути дела, шла и у М.М. Бахтина, когда он предлагал четко различать «слово» (предложение) и «высказывание» (слова — безличны, ничьи и никому не адресованы, а высказывание имеет автора и адресата и всегда «строится с учетом возможных ответных реакций, ради которых оно, в сущности, и создается» [Бахтин 1979: 275]).

Сходным образом Э. Бенвенист в главе «Формальный аппарат высказывания» подчеркивал, что в высказывании как индивидуальной манифестации языка говорящий «противопоставляет себе другое лицо, какой бы ни была степень при-

² Правда, Н.Д. Арутюнова пишет о прагматике как области семиотики и лингвистики, исследующей «отношение к знакам говорящих» [Арутюнова 1990: 389], что, вероятно, несколько отличается от моррисовского употребления и подчинено нуждам собственно лингвистики: во главу угла здесь поставлена фигура «говорящего», в то время как под фигурой «интерпретатора» у Морриса можно понимать и адресата, и адресанта, но в любом случае лишь тех, кто «пользуется» знаками (но не внешнего наблюдателя — лингвиста, этнографа, археолога, музейного работника и т. д.).

существования, приписываемая им этому лицу. Всякий акт высказывания является, эксплицитно или имплицитно, обращением к кому-либо, он постулирует наличие собеседника» [Бенвенист 1974: 313]. Это свойство он назвал «фигуративным планом» высказывания: «Как форма речи акт высказывания противопоставляет две “фигуры”, равно необходимых, одну – как источник, другую – как цель высказывания» [Бенвенист 1974: 316]. Подчеркивая своеобразие статуса высказывания, Бенвенист отмечал, что его «следует рассматривать как акт говорящего, который употребляет язык в качестве орудия» [Бенвенист 1974: 312; разрядка моя. – Е. Н.].

Похоже, что вещи-фетиши в отличие от других вещей и знаков выступают именно в качестве таких «орудий» и аналогичны по своему содержанию языковым средствам, передающим модальности (типа глагольных наклонений или побудительных слов и форм, выражающих ожидание, желание, запрет, побуждение, просьбу или приказание – императив, вокатив, волюнтатив и др.). Положение Э. Бенвениста, согласно которому «акт высказывания характеризуется *подчеркиванием устанавливаемого в речи отношения к партнеру*, будь он реальным или воображаемым, индивидуальным или коллективным» [Бенвенист 1974: 316], проясняет, как кажется, и основную особенность функционирования фетишей: наличие в нем фигуры, именуемой религиоведами «духом», или «демоном», вещи.

И, наконец, еще одну аналогию можно привести из теории речевых актов. Ее создатель Дж. Остин предложил различать в высказываниях «локутивные», «иллокутивные» и «перлокутивные» акты. Локутивный акт – это произнесение языкового выражения, само действие говорения; под «иллокутивным актом» Дж. Остин понимает в первую очередь целевую установку говорящего (адресанта), придающую речевому акту особую действенную интонацию (например, приказ, обещание, предупреждение и т. д.), а под «перлокутивным актом» – то воздействие, которое высказывание оказывает на сознание или поведение адресата высказывания (см. [Остин 1986: 93]).

Создается впечатление, что эти положения теории речевых актов тоже могут прояснить нечто существенное

и семиотическом статусе вещей-знаков. Подобно тому, как невербальные (паралингвистические) средства – интонация, мимика, движение, поза и т. д. – играют большую роль в выражении целевой установки говорящего, так и вещи, рисунки, предметы, оказавшись вплетенными в акты общения, не только приобретают знаковую функцию, но в ряде случаев служат именно иллокутивным целям и призваны вызвать определенный перлокутивный эффект³.

Если согласиться с тем, что фетиши – это знаки, которые функционируют по преимуществу не в семантическом, а в прагматическом измерении, то становится понятным, почему они, почти утратив свои собственно кодовые функции, оказываются выражениями намерений, интенций или ожиданий. Разумеется, какой-либо предмет может в качестве знака иметь и собственную семантику (например, борода как фаллический символ), но в прагматическом измерении этот же предмет оказывается вещью-действием, «орудием» (та же борода как оберег, апотропейное средство) (см. [Гура 1994: 7–9]). Несколько по-иному будет тогда выглядеть и «шкала семиотичности»: один и тот же предмет в одних случаях ничего не означает (т. е. не включен в коммуникацию), в других случаях означает «нечто» (т. е. оказывается семантически нагружен), и наконец, выражает те или иные коммуникативные намерения адресанта. В частности, именно разными коммуникативными намерениями можно объяснить еще один парадокс фетишей: почему один и тот же предмет часто выполняет противоположные функции, например, используется то в качестве оберега, то как орудие передоносной магии.

Итак, и «высказывание» в понимании М.М. Бахтина, и «фигуративный план высказывания» у Э. Бенвениста, и приведенные положения теории речевых актов Дж. Остина помогают, как кажется, прояснить нечто существенное

³ Ср.: «Для перлокутивных актов характерно, что получаемый ответ или практическое следствие могут быть достигнуты с помощью нелокутивных средств, употребленных самостоятельно или в дополнение к высказыванию. Так, человека можно напугать, замахнувшись на него палкой или прицелившись в него из ружья» [Остин 1986: 97].

в функционировании фетишей, в которых, напомним, религиоведы констатируют наличие какой-то «таинственной силы», оказывающей влияние на окружающих, а сами носители традиции акцентируют именно их «способность воздействовать». С точки зрения предлагаемой модели, использование какого-либо предмета (для агрессивного воздействия или охраны, для привлечения удачи или отгона беды и т. д.) можно поставить в связь с коммуникативным намерением владельца фетиша, его «магическую» или «сверхъестественную» силу – с иллюкутивной силой той знаковой цепочки (вербальной, а чаще визуальной или акциональной), в которую он включен, а его эффективность – с перлюкутивным эффектом такого невербального текста-реплики.

Однако говорить о вещах-знаках как о «высказываниях» или «речевых актах» стилистически не слишком удобно. Поэтому чтобы четче разграничить эти измерения семантики, я предложила бы противопоставить «вещи-знаки» (как элементы предметного кода, существующие в семантическом измерении) и «вещи-жесты» (как элементы прагматического измерения).

Слово «жест» в данном случае понимается в интеракционистском значении. Напомним, что под «жестом» в символическом интеракционизме имеется в виду не просто какое-либо телодвижение, а «любой воспринимаемый звук или движение, которое служит показателем внутреннего переживания человека... Движения и звуки становятся жестами только в социальном контексте, когда они служат показателями намерений человека и таким образом предоставляют другим какую-то основу для соответствующих реакций» [Шибутани 1969: 122; разрядка моя. – Е. Н. Я].

⁴ Такое употребление слова «жест» представляется оправданным еще и потому, что оно уже использовалось применительно к собственно знаковым, в том числе и к языковым, явлениям. Так, «согласно Миду, первоначальное явление, из которого возникает человеческий язык в полном смысле слова, – это жест, особенно языковой жест. Знак-жест (такой, как рычание собаки) отличается от знаков-нежестов (таких, как гром) тем, что... здесь один организм готовит себя к тому, что собирается сделать другой организм – собака, – реагируя на некоторые действия этого организма как на знаки... Полезность знаков-

«Любое движение или звук» (но также и предмет или явление окружающего мира), оказавшись вплетенными в проблемную ситуацию, расцениваются как значимые жесты, как что-то «высказывание», выражающее намерения, цели или ожидания этого субъекта. Такой «текст» интерпретируется, однако, не внешним наблюдателем (ср. выше А.К. Байбурин о вещи-тексте), а участниками коммуникативного взаимодействия — подателями и получателями этих невербальных реплик.

Перейдем к проверке предложенного понимания феномена фетишей на этнографическом материале. Тематически поверья, связанные с фетишами, касаются обычно их приобретения, хранения и использования. Приведенный в начале рассказ старого Нюля компактно объединяет все три группы. Рассмотрим теперь отдельно каждую из них.

Многие этнографы отмечают, что в разряд фетишей попадают обычно «редкие», «особенные», «необычные» объекты. Примечательные элементы ландшафта (скала в ровной, как стол, тундре; выступающая береговая скала; гора или камень странной формы; одиноко стоящее или очень старое, причудливо сросшееся дерево), предмет или вещь, оказавшиеся не на своем месте (например, клочки шерсти в птичьем гнезде; камень, попавший во внутренности животного, в сети и т. д.) или найденные в неурочное время (личинки мух в середине зимы, олень с рогами в январе и т. д.), различного рода аномалии (шестипалый зверь, животное-альбинос, парост или мох необычной окраски) и т. д. — вот тот круг пред-

жестов ограничена в силу того, что такой знак не является одинаковым для того, кто его производит, и для его получателя: рычащая собака не реагирует на свое рычание так, как это делает ее противник; такой знак не является общим, и следовательно, это не языковой знак. С другой стороны, важная черта голосового жеста заключается именно в том, что издающий звуки сам слышит их точно так же, как другие. Когда такие звуки начинают связываться с социальными действиями (такими, как драка, игра, празднество), у различных участников этого действия, несмотря на неодинаковость их функций в нем, оказывается, благодаря общему знаку, и общий десигнат. Каждый участник общей деятельности стимулирует своими голосовыми жестами себя, так же как он стимулирует других» [Моррис 1983: 68–69].

метов, которые обычно наделяются особой силой и окружаются почитанием.

Нетрудно заметить, что толчком к выделению фетишей из круга других «материальных предметов» оказываются их «план выражения»: необычные, особенные, редкие объекты обладают повышенной информативностью и, стало быть, подвергаются более интенсивным интерпретациям. Интересно, что и сами носители архаической культуры объясняют различия между «обычными» предметами и предметами-фетишами именно тем, что последние отчетливо выделяются из фона, «особенные». Например, нганасаны «дифференцируют горные каменные и тундровые каменные койка таким образом: “На тундре камень лежит — странно, как попал сюда. А в горах, там, наверное, на человека должен быть похож. Камней ведь всяких в горах много”» [Грачева 1977: 219]. Таким образом, сама выделенность какого-либо предмета из числа других (из «фона» в кибернетическом смысле) уже наделяет его значением, хотя и весьма расплывчатым и неопределенным.

Расплывчатость эта сохраняется, однако, лишь до тех пор, пока не будет установлено, кто и с какой целью послал фетиш. Негидальцы, например, считали, что надо «уметь распознавать» охотничьи талисманы — *сингконы*, так как *амбан* (злой дух) мог подшутить и под видом талисмана можно было взять вещь, которая вместо удачи приносила бы несчастье, болезнь или даже смерть. К числу таких «ложных» *сингконов* относилось все, что напоминало человека — котел, дерево, камень, и не было связано с объектом промысловой деятельности (см. [Цинциус 1971: 178]).

Из этого сообщения видно, что интерпретации «отмеченной» вещи или предмета ориентированы на определение фигуры адресанта, т. е. учитывают, от кого получена эта вещь и каковы его намерения: «ложные» *сингконы* — происки злого духа, а «истинные» — подарок духов (неба, горы или воды). Духи оказываются здесь «подателями», человек — «получателем», особо выделенным из числа других людей «избранником», а талисман — «даром» или залогом его будущих успехов⁵.

⁵ Интересно, что как «дар» духов, термин *сингкон* означал не только охотничий талисман, но и «душу» животного. Предполагалось, что

Та же идея избранничества в еще более явном виде проявляется, когда в роли адресанта выступает сам фетиш. В этом случае находка интерпретировалась как выражение его собственного намерения приобрести себе хозяина. Так, по наблюдению В.Г. Богораза, у чукчей «внешний вид амулетов не представляет собой ничего особенного. Один человек споткнулся о камень и чуть не вывихнул себе ногу. Этим камень показал, что он хочет быть его амулетом» [Богораз 1939: 47; редирдка моя. — Е. Н.]. У селькупов «находка фетиша объясняется якобы желанием самой вещи иметь своим хозяином данного человека»: «Они каждому не даются. А кто их может одевать, кормить — они поют, говорят: “Возьми нас!”» [Пелих 1980: 19].

Отношения партнерства пронизывают и обычаи, связанные с хранением фетишей. Обычно после приобретения

душа *сингкон* убитого или умершего от старости животного улетает через три дня обратно к своему духу-хозяину. Более того, слово *сингкэн* служит у негидальцев еще и именем духа-покровителя диких животных, духа-хозяина тайги Сингкэна [ССТМЯ: 91]. В этнографических исследованиях обозначение одним и тем же термином столь, казалось бы, различных объектов — охотничий фетиш, душа животного, дух-хозяин тайги — часто объяснялось диахроническим напластованием разновременных по своему происхождению верований (см., например, [Анисимов 1958: 25]). Термины типа *сингкон*, *оми*, *мусун* и им подобные переводятся обычно как «душа», реже — «жизненная сила», «жизненность», и, разумеется, оба перевода носят условный характер. Между тем, область значений этих и аналогичных терминов — не предметная, а концептуальная, причем концепты эти ценностно окрашены и обобщают именно модальные смыслы, каждый из которых соотносится с определенным коммуникантом как субъектом. Так, если для человека обладание охотничьим талисманом-*сингконом* означает его потенциальную способность к удачному промыслу, то *сингкон*-душа — это потенциальная способность самого животного, средство его существования (ср. «жизненная сила», «жизненность»). В том, что эти души-*сингконы* циркулируют от духов к охотникам и обратно, явно обнаруживаются двусторонние отношения между ними как партнерами по общению, причем для охотников дух-хозяин тайги выступает «подателем», а охотники — «получателями» добычи. Как видим, все значения терминов здесь релятивны, т. е. зависят от участников охотничьей деятельности как коммуницирующих партнеров, и именно в этом качестве образуют единое семантическое поле, конкретизирующееся в зависимости от того, с чьей точки зрения термин получает свой индивидуальный смысл.

талисмана между ним и его владельцем устанавливались отношения обмена взаимными услугами: в качестве «получателя» (еды, одежды, адресованных ему просьб) талисман в ответ становился «подателем» (богатства, удачи на охоте, смелости, здоровья, безопасности и т. д.).

У кетов, например, добыв пушного зверька необычной окраски – так называемого «меченого» (!), – «изготавливали из кедра антропоморфную фигурку и натягивали на нее снятую чулком шкуру» [Алексеев 1977: 45, рис. 1]; в результате фетиш приобретал ярко выраженные черты «личного существа» – *кайгусь*. Перед промыслом идольчика «кормили», а после удачной охоты одаривали лоскутами новой материи, бусами, бисером и т. д.

«Потребности» этого существа тщательно учитывались. Чукчи подвешивали к связкам своих фетишей не только все новые и новые экземпляры, но и предметы, необходимые, как они считали, самим *тайнгыквыт*. Например, камни необычной формы могли интерпретироваться как «земля», по которой ходят «люди» из связки охранителей, а деревянное изображение собаки осмыслялось как охотничья собака «главного хозяина» связки (см. [Вдовин 1977: 146–147]). У нганасан новые находки иногда расценивались как «обзаведение» койка собственным семейством – дочерями, сыновьями, их мужьями и женами (см. [Грачева 1977: 223]). Они делали для своих койка специальные лодочки *койка-игондуй* (фетиш-лодка; см. [Симченко 1996: 85]), помещали их в особые санки *койка кандачера* (см. [Грачева 1977: 220]) и даже посвящали им особых оленей, выстригая на их шерсти соответствующую тамгу [Грачева 1977: 225]. Эвенкийские охотники изготавливали из кусочка неестественно сросшегося дерева маленькую фигурку *бэлэй* (*барелак*), надевали на него «шубу» из уха медведя или лося, «шапку» из околосердечной сумки дикого оленя или лося, а к поясу фигурки привязывали связку охотничьих трофеев: носы, челюсти, зубы добытых животных; связка эта увеличивалась по мере добывания подобных амулетов. Перед выходом на промысел охотник отщипывал от «шапки» кусочек жира и, бросив его в огонь, окуривал идольчика дымом, развлекал его, двигая по земле (изображая, как он «танцует»), просил о помощи и обещал

в случае удачной охоты сделать ему новую одежду (см. [Васильев 1969: 228]).

Иногда эти двусторонние отношения еще более усложняются, приобретая форму взаимных провокаций на действия, выгодные одному из партнеров. Способом спровоцировать охотничий фетиш на действенную помощь могли быть, как, например, у якутов, пышные восхваления щедрости и богатства духа охоты Байаная, произносимые перед его изображением. «Лукавые охотники даже угощение ему подносили так, чтобы обязать его: мазали жиром только одну сторону лица Байаная, а другую оставляли до следующей удачи на охоте» [Эргис 1974: 177]. В других случаях средством добиться от фетиша действенной помощи становились притворные угрозы лишить его пищи, подарков и т. д.

Во всех этих примерах хозяин фетиша выступает в роли подателя-адресанта, а сам фетиш — в роли получателя-адресата: его кормят, одевают, снабжают всем необходимым, психически убаживают, учитывая все его желания и потребности. В результате фетиш оказывается своего рода посредником между миром людей и миром природы: находясь в жилище охотника и получая там «пищу», «одежду» и т. д., он призван, как говорят их владельцы, «привлечь», «притянуть», «привести» к охотнику животных.

И наконец, при использовании фетиша отношения коммуникантов вновь оказываются перевернутыми: он выступает в роли подателя, а его владелец — в роли получателя того, о чем он просил или на что надеялся.

Уже говорилось, что эффективность талисмана интерпретировалась как его способность воздействовать на животных, духов или людей, которые тем самым оказывались в позиции адресата. Эти закодированные в визуальных, акциональных, акустических или других знаках модальные смыслы (привлечь дичь, отпугнуть врага, защитить жилище и т. д.), репрезентацией которых талисман и является, выражают намерения его владельца в отношении этих реальных или воображаемых партнеров. С.В. Иванов в своей статье о детских амулетах нанайцев обратил внимание на преобладание среди них изображений, самый вид которых способен отогнать злое начало: «Среди представленных ими живот-

ных имеются, например, как крупные и сильные (тигр, медведь, кабан, рысь), так и мелкие (мышь). Все они призваны были кусать, царапать, употреблять в пищу менее сильных. То же относится к амулетам в виде птиц – орла, чайки, дятла, филина и совы, внушающих страх своими клювами и когтями. Из рыб чаще всего изображались щуки и ерши, не менее опасные для мелких духов, чем животные и птицы... От крупных животных брали их части: от медведя – клыки, от собаки – лапы, от лисы – челюсть и т. д. Эти естественные амулеты заменяли собой по принципу «часть вместо целого» самих животных, и им приписывались те же способности и функции, какими обладали эти животные» [Иванов 1977: 86–87]. Внешняя форма здесь не безразлична: она определяет сферу, в которой фетиш способен действовать, точнее – воздействовать. Поэтому и в принципе «часть вместо целого» недостаточно, как кажется, видеть только метонимическую замену «самых животных». Это, скорее, знак, выражающий именно их «способности и функции»: висящий над дверью высушенный ерш или стоящий в углу череп медведя обладают потенциальной возможностью отразить нападение как раз потому, что их внешний вид значим для того, кто их воспринимает, в данном случае – для потенциального же противника (злого духа, дурного глаза и т. д.). Здесь, таким образом, вновь проступают отношения партнерства: для врага фетиш – это живое существо, которое способно вступить с ним в борьбу, а для самого владельца он оказывается личным духом-покровителем, защитником, помощником.

Свои намерения человек мог мысленно или вербально передать талисману. В зависимости от поручения нганасанский фетиш-койка, изображающий волка, должен был либо защитить оленей хозяина от волков, либо наслать на стадо его врага своих диких собратьев (см. [Грачева 1977: 225]). Нанайцы «для приобретения младенцем хорошей памяти брали косточку от черепа кабана и, привешивая ее к одежде ребенка, говорили: “Приди, дай моему ребенку память”. Это обращение было адресовано кабану. К медвежьему клыку нанаси обращался со следующими словами: “Ты сильный, ты ничего не боишься – приди, помоги мне! Моего ребенка, приди, сделай смелым”» или: «“Моего ребенка караулить (защищать)

«он зову», – и привешивали клык или коготь к колыбели. Отмечены случаи, когда мать при беспокойстве ребенка обращалась к подвескам колыбели с просьбой сторожить и защищать младенца» [Иванов 1977: 89].

Итак, все три группы толкований, связанных с фетишами, касаются ли они их приобретения, хранения или использования, обусловлены прагмосемантикой: они непосредственно соотнесены с конкретными жизненными ситуациями, локализованы во времени и пространстве, функционируют в контексте определенной деятельности, имеют определенную цель и, наконец, связаны с конкретными субъектами, моделирование которых в качестве подателей или получателей, адресантов или адресатов и создает феномен фетишей.

Литература

- Алексеевко 1977 – Алексеевко Е.А. Культы у кетов // Памятники культуры народов Сибири и Севера (вторая половина XIX – нач. XX в.). Л., 1977.
- Анисимов 1958 – Анисимов А.Ф. Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблемы происхождения первобытных верований. М.; Л., 1958.
- Арутюнова 1990 – Арутюнова Н.Д. Прагматика // Лингвистический энциклопедический словарь. М., 1990.
- Байбурин 1981 – Байбурин А.К. Семиотический статус вещей и мифология // Материальная культура и мифология. Л., 1981.
- Байбурин 1983 – Байбурин А.К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л., 1983.
- Байбурин 1989 – Байбурин А.К. Семиотические аспекты функционирования вещей // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л., 1989.
- Бахтин 1979 – Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979.
- Бенвенист 1974 – Бенвенист Э. Общая лингвистика. М., 1974.
- Бернштам 1988 – Бернштам Т.А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX – начала XX в. Половозрастной аспект традиционной культуры. Л., 1988.

- Богораз 1939 – *Богораз В.Г.* Чукчи. Ч. 2. Л., 1939.
- Бросс 1973 – *Бросс Шарль де.* О фетишизме / Общ. ред. и предисл. М.И. Шахновича. М., 1973.
- Василевич 1969 – *Василевич Г.М.* Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII – нач. XX в.). Л., 1969.
- Вдовин 1977 – *Вдовин И.С.* Религиозные культы чукчей // Памятники культуры народов Сибири и Севера. Л., 1977.
- Виноградова, Толстая 1994 – *Виноградова Л.Н., Толстая С.М.* Символический «язык вещей» в традиционной культуре // Славяноведение. 1994. № 2.
- Грачева 1977 – *Грачева Г.Н.* Традиционные культы нганасан // Памятники культуры народов Сибири и Севера. Л., 1977.
- Грачева 1983 – *Грачева Г.Н.* Традиционное мировоззрение охотников Таймыра (на материалах нганасан XIX – начала XX в.). Л., 1983.
- Гура 1994 – *Гура А.В.* Борона // Славяноведение. № 2. М., 1994.
- Иванов 1977 – *Иванов С.В.* О детских «амулетах» нанайцев // Памятники культуры народов Сибири и Севера. Л., 1977.
- Кабо 1993 – *Кабо В.Р.* Фетишизм // Религиозные верования. Свод этнографических понятий и терминов. Вып. 5. М., 1993.
- Кулемзин 1984 – *Кулемзин В.М.* Человек и природа в верованиях хантов. Томск, 1984.
- Моррис 1983 – *Моррис Ч.У.* Основания теории знаков // Семантика. М., 1983.
- Остин 1986 – *Остин Дж. Л.* Слово как действие // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XVII. Теория речевых актов. М., 1986.
- Пелих 1980 – *Пелих Г.И.* Материалы по селькупскому шаманству // Этнография Северной Азии. Новосибирск, 1980.
- Симченко 1976 – *Симченко Ю.Б.* Культура охотников на оленей Северной Евразии. М., 1976.
- Симченко 1996 – *Симченко Ю.Б.* Традиционные верования нганасан. Ч. 1. М., 1996.
- ССТМЯ – Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. Т. 2. Л., 1977.
- Топорков 1989 – *Топорков А.Л.* Символика и ритуальные функции предметов материальной культуры // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л., 1989.

- Хомич 1977 – *Хомич Л.В.* Религиозные культы у ненцев // Памятники культуры народов Сибири и Севера. Л., 1977.
- Цинциус 1971 – *Цинциус В.И.* Воззрения негидальцев, связанные с охотничьим промыслом // Религиозные представления и обряды народов Сибири XIX – нач. XX в. Л., 1971.
- Шибутани 1969 – *Шибутани Т.* Социальная психология. М., 1969.
- Эргис 1974 – *Эргис Г.У.* Очерки по якутскому фольклору. М., 1974.

Магическая функция фольклорных нарративов в традиционной культуре народов Сибири: прагматическая структура и перлокутивный эффект повествовательного текста

Как показали исследования последних лет, теория речевых актов, основы которой были заложены Дж. Остином в статье «Слово как действие», сами понятия «перформатив», «иллокутивный» и «перлокутивный» акты, введенные им, оказались продуктивными для фольклористики не менее, если не более, чем для лингвистики. Например, в благопожеланиях или проклятьях, в формульных приветствиях, в «корильных», высмеивающих или, наоборот, панегирических и гимнических песнях отчетливо выражена иллокутивная цель и имеется конкретный адресат. Заговоры, магические формулы и формулы испрошения, почти все жанры обрядового фольклора (песни, причитания, молитвы, приговоры, заклинания и т. д.) тоже прагматически маркированы, т. е. выражают приказание или просьбу, мольбу или обещание, пожелание или угрозу и т. д. (см. [Толстая 1992]). Анализ словесных формул и ритуальных диалогов, включаемых в контекст промысловых обрядов (см. [Новик 1995]), реплик, сопровождающих магические действия, заговоров и других форм вербальной магии у народов Сибири показал, что прагматическая структура (соотнесенность с конкретной ситуацией, указания на адре-

Впервые опубликовано: *Новик Е.С.* Магическая функция фольклорных нарративов в традиционной культуре народов Сибири: прагматическая структура и перлокутивный эффект повествовательного текста // *Arbor Mundi / Мировое древо. Международный журнал по теории и истории мировой культуры.* Вып. 6. М.: РГГУ, 1998. С. 11–18.

санта и адресата, определенная цель) этих текстов обуславливает почти все их компоненты.

Можно предположить, что и так называемая магическая функция фольклорных повествований тоже во многом обусловлена прагматической установкой, т. е. связана с тем, что исполнение такого текста коммуникативно маркировано или нарочито адресовано, причем не только непосредственным слушателям, но и слушателям воображаемым: духам, природным силам, животным и т. д.

Еще в 1934 г. Д.К. Зеленин в статье «Религиозно-магическая функция фольклорных сказок» писал: «В легендах и запретах сохранилась память о религиозно-магической функции охотничьих сказок, которые должны были воздействовать в желательном направлении на лесных духов: отвлечь их внимание, доставить им приятное развлечение, — и за это охотник получал от духов то или иное вознаграждение или подарок. Лесные духи сменили в представлении охотников самих животных. И мы получаем право заключить, что первоначально фольклорные произведения охотников предназначались для животных, которым долго приписывалось понимание человеческого языка и вообще очень близкое сходство с людьми» [Зеленин 1934: 216]. Еще позднее, когда непосредственная связь между охотой и содержанием охотничьих сказок нарушилась, магическое значение функционально перешло на некоторые произведения, сюжеты которых не имеют прямой связи с охотничьей тематикой.

Предложенная Зелениным стадияльно-генетическая схема, вероятно, может быть сегодня отброшена (ср. [Толстой 1994: 22]). Однако его наблюдение о том, что охотничьи сказки часто исполнялись не для слушателей, а адресовались промысловым животным или их духам-хозяевам, заслуживает особого внимания.

В фольклорно-обрядовых традициях народов Сибири магическая функция рассказывания отчетливо прослеживается не только по легендам, «сохранившим память» о магической силе фольклорного слова в своих сюжетных коллизиях и мотивах, но и прямо реализуется в целом ряде обычаев и общественных установлений. Ситуации, в которых фольклорные повествования исполнялись в магических целях,

были достаточно разнообразны: с их помощью стремились обеспечить удачную охоту во время промыслового сезона, вылечить или предотвратить болезнь, улучшить плохую погоду; исполнение мифов и эпических сказаний часто приурочивалось к календарным праздникам и переходным обрядам: свадьбам, похоронам и т. д. Показательно, что во многих из этих ситуаций отчетливо проявляется установка на особую, нарочитую адресованность, на установление связи между адресантом (исполнителем текста) и адресатом (сверхъестественными силами и персонажами верований), а сам фольклорный текст становится прямым или косвенным выражением коммуникативного намерения рассказчика и стоящего за ним человеческого коллектива.

Рассмотрим эти материалы несколько подробнее.

У алтайцев, например, было принято включать в состав промысловой артели сказочников и музыкантов для того, чтобы они своим искусством «порадовали» духов-хозяев зверей [Дыренкова 1949: 111]. Сходный обычай существовал и у бурят, бравших с собой на охоту исполнителей *улигеров*; считалось, что охотники едут не бить зверей, а «гостить у них и просить их, чтобы они сами подбежали к охотникам» [Санжеев 1936: 9–10].

У эвенков не только профессиональные сказители, но и каждый охотник должен был знать сказки о животных, чтобы рассказывать их в тайге у костра или в охотничьем шалаше, так как, по представлениям эвенков, их слушают звери [Васильевич 1966: 7].

У нанайцев во время промыслового сезона принято было рассказывать *нингманы*. Считалось, что если охотник знает их, но отказывается рассказывать, то он ничего не убьет, а тот, кто рассказывает, будет с богатой добычей. Поэтому обычно рассказывали все, даже если плохо умели это делать [Лебедева 1986: 6–7]. По наблюдению М.А. Каплан, оставшиеся дома женщины-нанайки тоже все ночи напролет рассказывали друг другу *нингманы*. Упоминание в сказках о добыче пищи или преодолении героем всех опасностей должно было содействовать удаче на промысле и благополучию охотников, ушедших в тайгу [Лебедева 1966: 196].

Известно также, что сказители, певцы и музыканты могли выступать в качестве лекарей. У восточных (пасюганско-ваховских) хантов существовали особые категории певцов-музыкантов и одновременно предсказателей-врачевателей *арэха-ку* (*арэх* – песня, сказание, *ку* – мужчина) и сказителей-врачевателей *мантьё-ку*, *манть-вэлвэл-ку* (*манть* – сказка, *вэлвэл* – делающий, *ку* – мужчина) [Кулемин 1976: 47–60]. В репертуаре первых были песни о предках, предания о происхождении и переселениях родовых подразделений; они были хранителями обычаев и традиционных норм, но, кроме того, занимались лечением больных во время особых ночных сеансов, причем исцеляющими считались звуки лодкообразного щипкового инструмента *панан-юх*. Вторые не прибегали во время своих лечебных сеансов к пению, а рассказывали сказки, где упоминалось, например, о вреде курения или о травмах, ожогах, злых духах и т. д. При упоминании причины заболевания больной чувствовал облегчение.

В Хакасии известен обычай приглашать эпического певца (*хайджи*) для участия в похоронах. Если сказителя не оказывалось поблизости, его привозили издалека. С наступления темноты и до рассвета он исполнял героические сказания. Старики и сами сказители связывали этот обычай с потребностями *кут* – души умершего, которая, как считается, пребывает сорок дней среди живых людей. Гортанное пение (*хай*) сказителя призвано было «притягивать» душу умершего к родственникам, причем тем сильнее, чем больше покойник любил его слушать при жизни. Исполнение эпических произведений должно было не только ублажить *кут* умершего, но и предохранить его родственников от действия злых духов, наиболее опасных в ночи траура [Трояков 1969: 32; Сагалаев, Октябрьская 1990: 165–166]. Сходный обычай существовал и у телеутов [Анохин 1929: 260].

Итак, адресатами исполнения нарративов в магических целях оказывались не только и не столько присутствующие при этом реальные слушатели, сколько слушатели воображаемые: духи-хозяева зверей или сами звери, духи погоды, духи, приносящие болезни, душа покойного и т. д.

Что касается адресантов (исполнителей эпических сказаний, сказок или легенд), то это могли быть как професси-

ональные сказители и певцы или особые «песенные люди» (своего рода «предшаманы»), так и обычные охотники или рыбаки, даже если они не были умелыми рассказчиками.

В некоторых этнографических сообщениях содержатся сведения о том, что исполнять сказку с той или иной магической целью могли только лица, обладающие особыми качествами. Сами эти качества не имели прямого отношения к собственно сказительскому мастерству, а скорее предполагали ту или иную форму сопричастия между адресантом и адресатом нарратива, точнее – учета особенностей адресата. Так, нанайцы считали, что усмирить северный ветер можно, рассказывая *нингман* про северный ветер, но делать это должны тихие и спокойные люди: «сердитый и нервный человек этот нингман рассказать не сможет, а только еще больше будет сердиться» [Лебедева 1986: 6]. У кетов сказку, призванную смягчить лютый мороз, адресовали богу тепла Усесю; соответственно, ее могли рассказывать только лица, родившиеся в теплые летние месяцы [Алексеев 1970: 44].

Интересно, что многие запреты и ограничения на исполнение фольклорных повествований связаны как раз с тем, что адресатом текста может оказаться какое-либо сверхъестественное существо, или с тем, что их могут услышать (воспринять) существа, для которых они не были предназначены.

Например, у долган весной, во время прилета гусей и уток запрещено было рассказывать сказки и эпические сказания (*олонхо*), поскольку образы этих повествований, становясь зримыми, распугивали птиц, и они пролетали стороной [Попов 1958: 88]. По этой же причине нельзя было рассказывать *олонхо* накануне охоты на диких оленей, чтобы последние не убежали, испуганные картинами битв [Попов 1937: 16].

Страх вступить в непреднамеренный контакт с духами ярко проявляется в поверьях о том, что исполнение повествования, даже если оно никак не связано с магическими функциями, может вызвать «отклик». Пожилые нанайцы вспоминали случаи, когда, рассказывая сказку, исполнитель по ходу сюжета начинал часто упоминать духов *сэвэнов*, невзначай вступал с ними в контакт (*сэвэны* как бы откликались на свои имена) и был вынужден оборвать рассказ, так как считалось, что вызов духов без серьезной на то причины не может прой-

ти безнаказанно [Булгакова 1984: 135]. То же самое отмечено и у долганских сказителей *олонхо*, которые считали их исполнение опасным для своей жизни, поскольку на звуки пения приходит злой дух *абаасы* и состязается с ним. Некоторые из сказителей после такого рода состязаний заболевали и, перестав исполнять олонхо, рассказывали только сказки, не требующие пения [Попов 1937: 16–17].

Само коммуникативное намерение магического исполнения нарратива, как правило, не выражено в его тексте эксплицитно. Однако информацию о нем можно извлечь из поверий или комментариев и объяснений, которые изредка дают сами носители традиции собирателю фольклора или этнографу.

Так, один из информантов Е.А. Крейновича, рассказавшая ему о том, как протекала жизнь тундренных юкагиров зимой, сообщил следующее: «Вечером, когда все люди собирались в чуме, старики и старухи сказки рассказывали. Пусть удача податливой (дословно мягкой) будет, думали, рассказавшая. Пусть удача придет, (поэтому) только об охоте рассказывали. Если человек заболел, опять сказки рассказывали. Про страшных людоедов, про чертей рассказывали, думая (при этом), пусть больной поправится, пусть его болезнь убежит» [Крейнович 1972: 75].

В этом примере показательна перформативная формула «Пусть...». Она, как известно, часто встречается в благопожеланиях, проклятьях, в вербальных фрагментах магических обрядов и др. Как показала Т.В. Цивьян, логико-грамматическая структура последних может быть сведена к двум типам: «1. Subj. делает А, чтобы добиться В; 2. Как делается А, так (пусть) делается В» [Цивьян 1993: 115]. В обрисованной выше ситуации словесная формула, по всей видимости, не произносилась вслух, она лишь подразумевалась, а характерное для вербальной магии прямое выражение иллюкутивной цели заменено косвенным, т. е. самим исполнением нарратива, но по той же логической схеме: «как герой сказки одержал верх над людоедом, так и болезнь пусть убежит, а больной поправится».

У долган во время эпидемии сказителей заставляли пещерами рассказывать «хорошие былины», в которых несча-

ствия героев кончаются счастливым исходом [Попов 1937: 16]. Так, по преданию, один знаменитый долганский сказитель во время эпидемии в течение трех лет защищал своих людей от болезни тем, что его олонхо «застилали глаза» духу болезни, и тот «не замечал живых людей» [Ефремов 1984: 26].

Сюжетно организованный текст используется в данном случае как оберег, а вместо логической схемы «как герой победил своего врага, так пусть и больной одолеет болезнь» здесь имеет место более сложная ментальная модель, предполагающая воздействие текста на адресата: содержание олонхо – действия его персонажей, сцены битв и т. д. – «загораживают» реальных людей от взора духа болезни.

Примером эксплицитного использования повествовательного текста как инструмента воздействия на поведение адресата может служить другое предание, записанное у долган А.А. Поповым: «В старину к одному сказителю вошла русская болезнь (оспа) и сказала: “Укажи мне на людей, чтобы я могла съесть их”. – “Ладно”, – ответил сказитель. И вот, после этого, стал говорить былинку, направляя ее содержание в подземный мир (“Это означает, что сказитель начал описывать постепенное нисхождение в подземный мир”, – поясняет Попов. – *Е. Н.*), и, указывая рукою, отправил оспу в ту сторону. Как стал говорить сказитель, появилась большая дорога с многочисленными жителями. Вот по ней и отправилась оспа. Через долгое время она вернулась обратно. Как увидел сказитель, оспа совершенно исхудала. Как же будет иначе, все люди были теньями. С тех пор оспа дала слово, что никогда не станет показываться людям. Так в старину знаменитый сказитель спас людей от болезни» [Попов 1937: 16].

Попов замечает по поводу этого предания: «Таким образом, по верованиям долган, все образы, которые рисуются сказителями былин, способны превращаться в видимый мираж, в тени. Долгане продолжали пользоваться этою способностью сказителя до последнего времени» [Попов 1937: 16].

Думается, однако, что этот пример ярко демонстрирует несколько иной принцип, весьма лаконично выраженный в шорской поговорке «Что ушам будет слышно, то и глазам будет видно» [Сагалаев, Октябрьская 1990: 143].

Действительно, в тексте предания не идет речь о «превращении» слов и образов олонхо в миражи и тени, а имеет место смена точки зрения: картины, рисуемые сказителем, «видны» не только людям, но и оспе, отправившейся по указанной сказителем дороге и оказавшейся в нижнем мире, где, однако, ей нечем было поживиться, но не потому, что «теньями» оказались слова сказителя, как можно заключить из замечания Попова, а потому, что в нижнем мире, согласно представлениям долган, живут люди, лишённые плоти, люди-тени.

Сходный механизм, скорее всего, имеет место и в приведенных выше запретах рассказывать олонхо во время прилета подоплавающей птицы или накануне охоты на диких оленей, чтобы не отпугнуть их картинами битв. Обычно его связывают с представлениями о «материальности» или «овеществлении» слова [см., например: Иванов], а психологи именуют «номинальным (вербальным) реализмом» и считают одной из особенностей мышления людей бесписьменных традиционных культур [Брунер 1977: 352–353].

Само это явление не получило пока сколько-нибудь полной семиотической интерпретации. По мнению П. Тульвисте, в основе номинального реализма лежит «неразличение слова и денотата», причем, по его наблюдениям, он широко распространен даже у школьников 5-го класса [Тульвисте 1988: 97, 98]. Однако «номинальный реализм» можно связать и с прагматическим измерением семиозиса: в качестве означающего слово замещает означаемое и тем самым выполняет основную функцию знака, позволяя интерпретатору «реагировать под влиянием знакового средства на отсутствующие объекты, существенные для непосредственной проблемной ситуации, как если бы они были налицо» [Моррис 1983: 64].

При этом «номинальный реализм» актуализируется в тех случаях, когда за точку отсчета принимается позиция интерпретатора (слушающего, получателя, адресата): картины битв отпугивают перелетных птиц и мигрирующие стада, дух болезни не может разглядеть за персонажами олонхо живых сородичей сказителя, а оспа чуть не гибнет с голоду, попав в селение нижнего мира, где все люди были бесплотными тенями.

На перлокутивном эффекте речевого акта, конечной целью которого является управление поведением адресата, строится исполнение сказок во время охотничьих экспедиций. Обычай брать с собой на охоту искусных сказочников, музыкантов, сказителей мотивируется чаще всего тем, что духи-хозяева «любят» слушать сказки, а в награду за привлечение они посылают охотникам «свой скот – зверей своей тайги» [Дыренкова, 1949: 111]. В этом случае сказительство, пение или музицирование понимаются как «услуга», учитывающая экспектации духа, в обмен на которую он совершает акт ответного дарения, пригоняя охотникам добычу.

И наконец, известны случаи, когда сам сюжет или его отдельный эпизод используется как способ спровоцировать желательное для адресанта ответное поведение адресата или как риторический прием, призванный убедить духа оказать людям содействие.

Так, А.А. Попов приводит случай, когда долганский шаман, которому никак не удавалось узнать, какой именно злой дух виновен в болезни его пациента, пригласил на свой сеанс сказителя *олонхо*. Когда *олонхосут* по ходу сюжета дошел до места, где герой, сражаясь с *абаасы*, начинает его побеждать, дух болезни, засевший в теле больного, вышел, чтобы помочь своему эпическому собрату, а шаман смог его увидеть и дальше камлал уже с полным знанием дела [Попов 1937: 16].

Стратегия использования нарратива может носить и характер убеждения, включая развернутую аргументацию того, как адресату надлежит повести себя в данной ситуации.

Примером может служить кетский миф о боге тепла Усесе [Дульзон 1969: 199–203]. Рассказывать его можно было только зимой во время сильных морозов и только лицам, родившимся в теплые летние месяцы; считалось, что его исполнение должно вызвать потепление. Контакт с миром духов, в данном случае с Усесем (букв. 'теплое небо'), достигается здесь не просто путем говорения, а мотивирован сюжетом мифа, который внешне схож со сказкой типа «Морозко».

В нем сопоставляются действия двух дочерей стариков, к которым сватается Усесь. Отправка на небо старшей дочери ведет лишь к временному потеплению, вновь сменяемому

студей, поскольку по пути к жениху она обижает живущих на небесных мысах духов, нарушает ряд запретов в доме жениха и в конце концов погибает. Вторая дочь — «светлая» девушка — приносит духам необходимые жертвоприношения, успешно проходит основное испытание, носящее инициационный характер, и становится женой Усеся, после чего на земле у ее родителей становится тепло. Весь рассказ, включая обстоятельства его исполнения, преломляет в себе целый комплекс общественных установлений, среди которых главное место занимает мотив обмена: отправка земной девушки к богу тепла отчетливо интерпретирована как условие наступления лета (возможно, этим и объясняется принадлежность мифа лицам, рожденным в теплые месяцы; в качестве «детей» от такого брака они имеют преимущественное право на общение с Усесем). Таким образом, магическая функция этого мифа опирается на его сюжет: путем сопоставления действий двух девушек текст должен доказать богу тепла, что люди знают все предписанные правила поведения и, как его потомки, достойны помощи. Весь текст, неся в себе эту информацию, становится своего рода «предписанием», программирующим поведение бога в отношении людей: тепло должно наступить в результате ответных действий Усеся, спровоцированных логикой развертывания двухходовой сюжетной конструкции.

Более разнообразные мотивировки и стратегии взаимодействия между сказителем или музыкантом и персонажем иного мира встречаются в легендах и сказках, где ситуации магического рассказывания интериоризируются и превращаются в сюжет или отдельный мотив повествования.

Литература

- Алексеев 1970 — Алексеев Е.А. Этнографические элементы в кетском фольклоре // Фольклор и этнография. Л., 1970.
- Анохин 1929 — Анохин А.В. Душа и ее свойства по представлениям телеутов // Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 8. М.; Л., 1929.
- Брунер 1977 — Брунер Дж. Психология познания (за пределами непосредственной информации). М., 1977.

- Булгакова 1984 – *Булгакова Т. д.* Некоторые особенности песни нанайских шаманов // *Культура народов Дальнего Востока. Традиция и современность.* Владивосток, 1984.
- Василевич 1966 – *Василевич Г.М.* Введение // *Исторический фольклор эвенков. Сказания и предания.* М.; Л., 1966.
- Дульзон 1969 – *Дульзон А.П.* Кетские сказки и другие тексты // *Кетский сборник. Мифология. Этнография. Тексты.* М., 1969.
- Дыренкова 1949 – *Дыренкова Н.П.* Охотничьи легенды кумандинов // *Сборник Музея антропологии и этнографии.* Т. 11. М.; Л., 1949.
- Ефремов 1984 – *Ефремов П.Е.* Долганское олонхо. Якутск, 1984.
- Зеленин 1934 – *Зеленин Д.К.* Религиозно-магическая функция фольклорных сказок // *Сборник, посвященный С.Ф. Ольденбургу к пятидесятилетию научно-общественной деятельности.* Л., 1934.
- Иванов 1975 – *Иванов С.В.* Древние представления некоторых народов Сибири о слове, мысли и образе // *Страны и народы Востока.* Вып. 17. Кн. 3. М., 1975.
- Крейнович 1972 – *Крейнович Е.Л.* Из жизни тундренных юкагиров на рубеже XIX и XX вв. // *Страны и народы Востока.* Вып. 13. М., 1972.
- Кулемзин 1976 – *Кулемзин В.М.* Шаманство васюганско-ваховских хантов (конец XIX – начало XX в.) // *Из истории шаманства.* Томск, 1976.
- Лебедева 1966 – *Лебедева Е.П.* Архаические сюжеты эвенкийской сказки о животных // *Языки и фольклор народов сибирского Севера.* М.; Л., 1966.
- Лебедева 1986 – *Лебедева Е.П.* О фольклоре нанайцев // *Авrorин В.А. Материалы по нанайскому языку и фольклору.* Л., 1986.
- Моррис 1983 – *Моррис Ч.У.* Основания теории знаков // *Семантика.* М., 1983.
- Новик 1995 – *Новик Е.С.* Вербальный компонент промысловых обрядов (на материале сибирских традиций) // *Малые формы фольклора.* М., 1995.
- Остин 1986 – *Остин Дж. Л.* Слово как действие // *Новое в зарубежной лингвистике. Теория речевых актов.* Вып. XVII. М., 1986.
- Попов 1937 – *Попов А.А.* Долганский фольклор. Л., 1937.

- Попов 1958 – Попов А.А. Пережитки древних дорелигиозных воззрений долганов на природу // Советская этнография. 1958. № 2.
- Сагалаев, Октябрьская 1990 – Сагалаев А.М., Октябрьская И.В. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал. Новосибирск, 1990.
- Санжеев 1936 – Санжеев Г.Д. Эпос северных бурят // Аламжи-Мерген. М.; Л., 1936.
- Толстая 1992 – Толстая С.М. К прагматической интерпретации обряда и обрядового фольклора // Образ мира в слове и ритуале. Балканские чтения – 1. М., 1992.
- Толстой 1994 – Толстой Н.И. Труды Д.К. Зеленина по духовной культуре // Д.К. Зеленин. Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1901–1913. М., 1994.
- Трояков 1969 – Трояков П.А. Промысловая и магическая функция сказывания сказок у хакасов // Советская этнография. 1969. № 2.
- Тульвисте 1988 – Тульвисте П. Культурно-историческое развитие вербального мышления. Таллин, 1988.
- Цивьян 1993 – Цивьян Т.В. О роли слова в тексте магического действия // Славянское и балканское языкознание. Структура малых фольклорных текстов. М., 1993.

Семиотические функции голоса в фольклоре и верованиях народов Сибири

Невербальные средства выразительности (мимика, жесты, интонации) играют в фольклоре важную и не всегда должным образом оцененную роль [Чистов 1975: 36]. Среди них голосу как инструменту знакового поведения человека принадлежит особое место.

В статье предпринята попытка систематизировать бытующие в устных традициях Сибири представления о голосе, выявить его семиотические функции и проследить их преломление в некоторых особенностях языка архаического фольклора. Сначала мы остановимся на материалах, касающихся интерпретации природных звуков, затем обратимся к представлениям, связанным с голосом человека и «голосами» мифологических персонажей, и наконец, перейдем к анализу форм репрезентации голоса в повествовательных (в основном эпических) фольклорных текстах.

Сибирские фольклорные традиции могут быть отнесены к сфере архаического фольклора, характерного для тотально устных культур. Естественно, что сам акустический канал в этих условиях оказывается максимально нагружен, а звукам природного окружения уделяется повышенное внимание. Так, Е.А. Крейнович обнаружил, что в языке нивхов при помощи соответствующих суффиксов различаются три

Впервые опубликовано: Новик Е.С. Семиотические функции голоса в фольклоре и верованиях народов Сибири // Фольклор и мифология Востока в сравнительно-типологическом освещении / Отв. ред. Н.Р. Лидова, Н.И. Никулин. М.: Наследие, 1999. С. 217–235.

важнейшие градации звуков: звук однократный; звук, длительно и равномерно производимый одним живым существом; звуки, производимые многими живыми существами. «Я был удивлен тем, — замечает исследователь, — что нивхиты тонко разбираются в звуках, слышимых ими в природе. Под влиянием разговоров с ними все окружающее показалось мне наполненным звуками, которых я до этого не подмечал, не слышал» [Крейнович 1973: 106–107].

Крики животных, скрип дерева, стрекот насекомых и т. д. подвергались интенсивной идентификации, которая шла к семиотизации природных звуков. В результате они расценивались не как «шум» (в информационном смысле), а как «голоса», за каждым из которых стоит определенное лицо. Часто звучание «было одним из возможных, а порой и единственным свидетельством реальности физических объектов и фантазов воображения» [Сагалаев, Октябрьская 1990: 143]. Эта реальность звучания, значимость звуков для носителей устной культуры прекрасно выражены в поговорке шорцев: «Что ушам будет слышно, то и глазам будет видно» [Сагалаев, Октябрьская 1990: 143].

Рассмотрим для начала материалы, касающиеся интерпретаций различных звуков как акустических сигналов.

Среди многочисленных поверий, примет и гаданий, основанных на акустическом коде, наиболее известен комплекс представлений, связанных с «языком огня». У эвенков, например, существовал целый «словарь», в соответствии с которым интерпретировалось потрескивание углей в очаге. Если он тихо затухал, считалось, что он «печалится», если горел ярко — «радуется», если горит неровно — «сердится», если трещит и дымит — «гневадается». В эвенском языке все понятия, обозначающие предупреждение, предохранение, имеют один корень со словом, означающим огонь (*тог*) [Попова 1981: 186].

На этих примерах отчетливо видно, что сам звук, подвергавшийся интерпретации, воспринимается как своего рода «жест» в интеракционном понимании этого слова¹, т. е. как

¹ Напомню, что под «жестом» в символическом интеракционизме имеется в виду не просто какое-либо телодвижение, а «любой

намерение лица, издающего звук, передать некую информацию или побудить на ответную реакцию.

Более того, иногда интерпретации строятся по модели «вопрос – ответ»: если в ответ на какую-нибудь мысль человека из огня слышались один-два звенящих звука, это означало предостережение, если слышался сильный отрывистый и резкий треск – предупреждение об особой опасности, если огонь издавал мягкий звук и отскакивала большая искра, это означало, что он одобряет решение об охоте и указывает, что идти надо в сторону упавшей искры [Попова 1981: 186]. Редукцией такого «диалога» становятся приметы и гадания: у негидальцев, «если в огне раздается треск, похожий на выстрел, значит охота будет удачной; если же треск его напоминает крик, то лучше на охоту в этот день совсем не ходить, все равно ничего не убьешь» [Цинциус 1971: 185–186]. Подобного рода приметы весьма многочисленны.

Можно возразить, что в основе представления о «языке» огня лежит культ божества или духа огня. Но, как мы увидим ниже, интерпретации звуков в качестве примет или предсказаний очень часто связаны с такими объектами, по отношению к которым говорить о «культе» или «почитании» не приходится. Поэтому напрашивается предположение, что анимистическое мировосприятие само во многом оказывается следствием (а не причиной) характерного для устных культур семиотического механизма, в результате действия которого любая полученная информация интерпретируется как «переданная» определенным лицом.

Круг примет, основанных на акустических сигналах, в устных культурах народов Сибири чрезвычайно широк: звон колец тагана предвещал появление гостя, с криками различных птиц связаны многочисленные метеорологические приметы, ночные утробные звуки, мяуканье или крик совы, идентифицируемые как голос злого духа, считались дурным

воспринимаемый звук или движение, которое служит показателем внутреннего переживания человека <...> Движения и звуки становятся жестами только в социальном контексте, когда они служат показателями намерений человека и таким образом предоставляют другим какую-то основу для соответствующих реакций» [Шибутани 1969: 122].

преднаменованием, и т. д. Домашние животные, как и огонь, могли «предупредить» хозяев о грозящей опасности: у якутов человек узнавал о приближении к жилищу злого духа *абаасы* по особому сопению в хлеву коров или по чиханию собак и т. д. Получив такое предупреждение, человек принимал необходимые предохранительные меры, например, трижды плевал в левую сторону и бил слишком близко подошедшего духа ладонью, вывернутой наружу.

Существовали и чисто акустические отгонные действия: шажить поселившегося в доме *абаасы* можно было, если, не предупреждая спящих, неожиданно выстрелить в доме, чтобы все, включая и злого духа, испугались [Попов 1949: 263]. Как стремление «отогнать» злую силу интерпретировалось поведение особых собак, которые, даже находясь внутри юрты, чуяли приближение злого духа, поднимали яростный лай и таким образом отгоняли его [Попов 1949: 263]. Такие собаки, обычно с «дополнительными глазами» — белыми пятнами над бровями, считались «собаками-шаманами», охраняющими хозяев (монголы называли их «четыреглазыми»). Отгонным средством служили и звуки музыкальных инструментов (особый амулет-бубен *ымыы* или варган): считалось, что *абаасы* очень любили звуки *хомуса* (варгана); стараясь подражать его звукам, они, однако, скоро запутывались и с досадой уходили прочь [Попов 1949: 265].

У якутов существовал связанный с толкованием звуков особый вид гадания, который назывался *танха* — «подслушивание». Два, четыре или шесть человек выходят к проруби, садятся вокруг нее полукругом и слушают: «и вот если умереть кому, то услышат они оханье и плач, если упромыслить, услышат шаги того зверя, если родиться ребенку, то послышится детский плач или пение птички, если расплодиться конному скоту, послышится ржание коня, если размножиться коровам, то послышится мычание коровы, если выйти девице замуж, то топот проехавшего верхом» [Худяков 1969: 398].

Целая серия примет и поверий базируется на интерпретации издаваемых животными звуков как их «речи». Например, когда бык ночью мычит в хлеву, это значит, что он «просит» у богини плодородия Айыысыт стадо [Попов 1949: 293]; полки, перед тем как задрать скотину, воют, подняв голову, —

это они просят у неба разрешения и, если получают, только тогда убивают скотину [Попов 1949: 287]. Как толкования фоно-лексических комплексов построены и некоторые приметы: когда дрозд кричит «*чарк-чарк, самыыр түс!*» («чарк-чарк, пади, дождик!») – к дождю [Худяков 1969: 49]; у айнов крик лебедя «*чи-но чи-но чи-но сосейваэ*» («старательно жарь и ешь») предвещал хорошую охоту, а «*чи-но чи-но чи-но чини фуваэ*» («будь готов есть сырое») – неудачу.

Как видим, толкованиям подвергается и сам звук, его акустические характеристики, и его воздействующий эффект. Звуки активно семантизируются, расцениваются как предостережение или одобрение и т. д., выполняют роль предсказаний, которые, в свою очередь, могут оказаться свернутыми в примету или развернуться в поверье, а та или иная деталь акустического поведения – стать ядром сюжетно организованного текста или его фрагмента.

Уже из приведенных примеров ясно, что в центре всей системы отношений к звукам природы стоит слушающий и его интерпретации, т. е. имеет место ситуация, прямо противоположная системе естественного языка, все категории которого ориентированы на говорящего. Интерпретации эти, впрочем, обычно ограничены рамками жизненно необходимых вопросов, на которые нужно ответить, чтобы адекватно понять полученную информацию, а именно: «кто» передал сообщение, «что» он при этом имел в виду и «зачем» (с какой целью) он это сделал.

Другой широко бытующий пласт акустических знаков используется в звукоподражаниях. В них человек выступает в роли отправителя сообщения, но маскирует себя, имитируя «голоса природы».

Спорадически звукоподражания используются и для обозначения явлений в соответствии с издаваемыми ими звуками. Так, например, в нивхском языке названия чаек, куликов, лебедя, гуся, кукушки, совы представляют собой подражания их крикам [Крейнович 1973: 105]. Сходное наблюдение в начале прошлого столетия сделал у обских угров Ф. Белявский. Описывая ловлю птиц сетями, он заметил, что «люди, сидящие при сетях, должны подкликать гусей, подражая в совершенстве их крику. Заметим при сем, что из семи родов

русей, в Сибири известных, каждый род имеет свой собственный крик и полет, и мастера, различая их издали по полету и имея во рту свисток из бересты, прибирают на нем подражательные звуки с удивительной точностью и таким образом заманивают птицу к месту ловли» (цит. по [Косарев, 1984: 91]). Здесь звукоподражания используются и для различения видов (распознавание птиц по издаваемым ими крикам наряду с визуальной информацией об их полете), и для подманивания птиц. И если в формировании языка роль звукоподражаний при обозначении явлений достаточно мала (основная роль здесь принадлежит немотивированным конвенциональным языковым символам), то в сфере невербальной звуковой коммуникации они играют весьма существенную роль, будучи одним из средств управления поведением тех, чей голос имитируется.

Использование звукоподражаний для выкликания, инвокации стоящего за «голосом» существа находит выражение в широко распространенном применении в охотничьей практике голосовых манков и манковых инструментов. По наблюдению Е.А. Крейновича, нивхские охотники знают, каким криком можно вызвать любопытство тюленей и подманить их к себе: молодого сивуча подманивают криком «уру-руру», а большого — звуком «уъ», произносимым через нос; маленького тюленя одной из пород — низким ревущим криком «гаъп», а другой породы — криком «пу, пу» (но можно кричать и «по», «потому что они неграмотные — все равно слушают»). «Кроме того, для возбуждения любопытства тюленя свистят, если это старый сивуч, либо ударяют рукой или веслом о борт лодки, если это тюлень помоложе. Сперва молодой тюлень ныряет, но затем высовывает голову из воды, чтобы удовлетворить любопытство. Этого-то и добивается охотник» [Крейнович 1973: 148].

На последнем примере хорошо видно, что объект охоты расценивается как субъект и, более того, как партнер по коммуникации: охотник учитывает интенции животного и таким образом провоцирует его на выгодное для себя поведение. Звуковые «маски» служат той же цели: так, имитируя на манке голос важенки, охотник добивается того, что к нему приближается именно самец.

Как пишет музыковед-фольклорист Э.Е. Алексеев, и голосовые звукоподражания, и охотничьи манковые инструменты оказываются своего рода «звуковой снастью» промысловика, его акустическими «капканами» и «ловушками». Столь же важную роль играл акустический канал в формировании своего рода «языка доместикации». На воздействующем эффекте звуков основаны командные выкрики оленеводов, управляющих перемещениями и психологическим состоянием стада, приемы успокаивания особи и стада при помощи особых возгласов и даже специальные напевы, предназначенные для «звуковой терапии» (например, для того, чтобы заставить матку кормить осиротевшего теленка). Особо изощренными были формы голосового воздействия на вожака с целью управлять стадом через звуковой контакт с ним, а также различного рода звуковые команды и возгласы (часто звукоподражательного характера) при управлении транспортными животными [Алексеев 1995: 33].

Однако имитации голосов природы не ограничивались только утилитарными целями. По данным музыковеда-фольклориста Ю.И. Шейкина [Шейкин 1983: 81–85], в музыкальном фольклоре удэгейцев, например, существует особый вид вокального творчества *диганаини*, что буквально означает «издавать звуки или петь, подражая голосу зверя или птицы» (сходный жанр он обнаруживает и у других тунгусо-маньчжурских народов: *дилган* у негидальцев, *дзилдан* у ороков, *дзилган* у маньчжуров). Этот вид включает «натуралистические» (иконические) и «символические» звукоподражания.

Первые из них представляют точное подражание оригиналу (крик, вой, свист и т. п.); для воспроизведения некоторых из них существуют специальные инструменты. Именно эти звукоподражания используются как охотничьи манки, т. е. в утилитарных целях. Отсюда вытекает и запрет исполнять натуралистические звукоподражания вне ситуации охоты, например в детских играх или обрядах. Исключение составляли лишь шаманские обряды, в которых, напротив, как можно более точные подражания крикам реальных животных использовались очень широко, причем именно либо в сигнальной функции (для призывания шаманских

тупиш-помощников, имеющих соответствующий облик), либо для репрезентации их «прихода» на зов шамана.

«Символические» звукоподражания, по наблюдениям Ю. И. Шейкина, похожи на оригинал, но несколько отличаются от него, передавая лишь общее звуковое впечатление. Они могут воспроизводиться либо с обычной речевой интонацией (это так называемые «образные слова», фонетически передающие это впечатление), либо мелодически интонироваться и разрастаться в особые звукоподражательные напевы. Последние исполняются для развлечения, используются в играх (например, игры в кабана или в медведя), в обрядах, а в повествовательных фольклорных текстах маркируют прямую речь персонажа в качестве звукоподражательного рефрена-возгласа. В другом месте Шейкин отмечает, что звукоподражания, «аккультурированные в фольклорной практике, с акустической точки зрения содержат изменения как и звуковысотном, так и в ритмическом отношении», они колеблются от иконической точности до неузнаваемой модификации в зависимости от того культурного смысла, который вкладывается в эти имитации» [Шейкин 1988: 16, 18].

Сходным образом обстоит дело и со знаменитым горловым пением на вдох и выдох у чукчей (*ничъэйн'ен*), коряков (*кариг'айн'этык*) и ряда других сибирских народов, передающим впечатление от хорканья оленей, криков чайки или звуков, издаваемых нерпой, моржом, тюленем [Вдовин 1973: 39; Жорницкая 1983: 73]. У долган подобное звукоподражание, переросшее из знака-иконы в знак-символ, называлось «пением спиной»; оно требовало для своего исполнения специалистов: «при этом поющие (если так можно их назвать) производят горловые звуки, напоминающие хорканье оленя» [Попов 1937: 20]. У эвенков Якутии, напротив, звукоподражание оленям (*энгтэвун*) использовалось для их подманивания весной, т. е. сохранило сугубо утилитарную пастушескую функцию [Шейкин 1988: 12].

Нет сомнений, что для генезиса музыкального фольклора (в том числе и для формирования различных типов интонирования, столь существенных для сибирских фольклорных традиций) имитации звуков сыграли гораздо более существенную роль, чем звукоподражания для формирова-

ния языка. Впрочем, образные, или изобразительные (ониматопоэтические) слова, которые упоминались выше, составляют достаточно обширный пласт общезыковой лексики в финно-угорских, тунгусо-маньчжурских и других языках народов Сибири, а в изобразительной системе повествовательного фольклора им принадлежит весьма важная роль.

Например, в нанайских сказках образные слова широко используются для выделения речи героев: «в одних случаях они подражают каким-либо звукам (например, слова “сиконко”, “ганиоки” условно передают звуки плача, всхлипываний героев, “чэконг” – плеск весел, “чин-чин-чирулдэ” – чирикающие синички), в других случаях изображают движения (слова “кумбиэк кэюкэ” передают покачивающуюся походку девушки, идущей искать своего любимого). Эти слова делают конкретным, наглядным образ каждого персонажа <...> несут определенный художественный смысл и, кроме того, играют важную роль в формообразовании песен, завершая каждую фразу в речи героев» [Булгакова 1983: 4–5].

Пласт лексики в языках народов Амура, именуемый «образные слова», ярко демонстрирует путь, по которому идет движение от конкретного к концептуальному: акустические характеристики используются не только для передачи внешнего облика, но и для создания характерологического портрета фольклорного персонажа, а в качестве припевных слов его прямой речи они становятся аналогом его имени.

Однако обобщение на основе голоса-звука может быть еще более глубоким: звучащие объекты понимаются как «существа», обладающие жизнью («дыханием», «душой»²), а голос (мелодия, инструментальный наигрыш) – как материальная субстанция или самостоятельный персонаж.

Так, у энцев существует представление, что не только каждый человек, но и животное, и даже предмет имеют «свой» напев (*барэ*) [Шейкин 1996: 26]. Интересно в этом отношении свадебное благопожелание юкагиров, в котором певец обра-

² См. проанализированный Е.А. Алексеенко круг слов с корневой морфемой *ил’/ир* у кетов, долган, якутов и восточных хантов, образующих единый комплекс значений, связанных с ‘пением’, ‘дыханием’ и ‘земной жизнью’ [Алексеенко 1984: 67–73].

нается сначала к молодоженам, затем к духам окружающей местности, а в финале даже ко всей природе, но не безличной, а живой и звучащей: «Разные голосистые удачи, разные голосистые имеющие крылья существа, разные стучащие, шумящие растения, вам всем радость даю...» [Крейнович 1972: 83].

Итак, семиотизация звука в условиях устной культуры ведет к тому, что звукоподражания и голоса природного мира семиотизируются и начинают функционировать (расцениваются и отчасти осознаются) как 1) обозначения природных объектов и их видовых различий; 2) как концепт, означающий «жизнь, живое существо», и наконец, 3) как выражение намерения и способ управлять поведением «другого».

Та же структура семиотических функций — денотировать (обозначать), концептировать (означать) и регулировать (выражать) — реконструируется и для поверий, связанных с голосом человека.

Выше говорилось, что звуковой код широко использовался как способ описать различия в мире природы. Но тот же принцип использовался и для различения людей внутри человеческого коллектива. Речь в первую очередь идет о традиции так называемых «личных песен», или точнее было бы сказать — «личных напевов», зафиксированных у чукчей, коряков, кетов, нганасан и других народов Сибири.

Это особый жанр песенной лирики, в котором стабильным является напев, своего рода лейтмотив того, кому песня принадлежит. На такой «личный», или «персональный», мотив, сочиненный или полученный в подарок от родителей, перешедший по наследству и т. д., импровизировались слова соответственно случаю, например во время ухаживания. Чаще, однако, такие песни исполнялись не для слушателей, а для собственного удовольствия, например во время шитья или какой-нибудь другой работы³.

Одной из существенных черт этих напевов является их установка на индивидуальное вокальное самовыражение и избегание похожести на чужие голоса. Иными словами, они

³ Как заметила одна из наших информанток, красивый орнамент может получиться только в том случае, если во время его изготовления она поет «свою» песню.

функционируют в культуре в качестве своего рода звукового «автопортрета» конкретного лица, служат средством выражения его духовной неповторимости, индивидуальности.

В этнографической литературе уже отмечалось, что архаическое сознание рассматривает голос человека в ряду таких характеристик, как имя, образ, душа [Сагалаев, Октябрьская 1990: 145]. Если под ними понимать различные обозначения «психо-соматической целостности индивида»⁴, то, несомненно, личная песня – как форма «самовыражения» людей традиционного общества – служит своего рода музыкальной эмблемой человека, его самости.

Отсюда становится понятным, почему внутри устной культуры с личным напевом был связан ряд симптоматичных запретов. Так, у нганасан принадлежность напева определенному лицу очень активно и остро воспринималась и ревниво охранялась. Считалось, что «эта мелодия составляла такую же принадлежность человека, как его мысли, его дыхание, одежда и т. п. Человек, запевший не свою мелодию, мог ожидать наказания от ее владельца. Такие «передразнивания» вызывали серьезный активный протест еще в 1960-е гг., особенно когда молодые нганасаны пытались повторять мелодии стариков. Подобное отношение к передразниванию мотива объясняется тем, что пропевший ее, как полагали, забирает часть самого сокровенного, часть самого человека: его самовыражения, его мыслей. Повторяющий чужой мотив может вложить в него свое содержание, не только словесное, но и мысленное, изменить окраску звучания и т. д. Большое значение имеет и то, что она звучит «не своим голосом», а это путает мысли, вредит подлинному владельцу. Тот, кто повторяет чужую песню, «ворует ум (корса) владельца» [Грачева 1983: 56]. Личная мелодия «представляет собой то, что создано мыслью человека, относится к внутренней его части. Произнесенная или пропетая, искаженная другим человеком, песня-образ тут же «уходит» в пространство <...> не материализуясь в твер-

⁴ Ср. М. Мосс: «Не было никогда человеческого существа, которое не обладало бы ощущением не только своего тела, но также и своей духовной и телесной индивидуальности одновременно» [Мосс 1996: 266]. Ср. также понятие «я-концепции» в социальной психологии.

дом теле, как в скульптуре, ее не удержать, не закрепить. Поющего чужую песню старики с полным основанием называли чрезвычайно презрительным, носящим статус ругательства самого низкого сорта словом «вор». Нанести вред человеку можно через его песню» [Грачева 1983: 56].

Таким образом, по мнению Г.Н. Грачевой, дело здесь в том, что напев, «голос» – это неотъемлемая часть, жизненная сущность («душа») индивида. И потому, исполняя чужую мелодию, задевают за живое, тревожат, окликают без нужды. К этому можно добавить, что представления, связанные с личными или персональными песнями, во многом обусловлены уже рассмотренными выше семиотическими функциями: в качестве акустических сигналов, эмблем или лейтмотивов они служат (наряду, например, с одеждой) одним из планов выражения индивида и его индивидуального статуса (имени), а планом содержания этого знака оказываются значения разной степени абстрактности – от какой-либо конкретной эмоции до концепта «душа».

Та же тесная связь между напевом и его владельцем прослеживается и у чукчей. Во время экспедиции на Чукотку мне был рассказан такой случай. Активисты местного клуба, сировоцированные чиновниками Минкульта на «собрание и пропаганду фольклора», записали в тундре на магнитофон образцы *чиниткин куликууль*, а затем через клубный репродуктор стали «пропагандировать» их в поселке. Среди образцов оказалась и песня одной умершей старушки. Носители традиции, в отличие от «методистов по фольклору», безошибочно идентифицировали напев: возмущенные кощунством и напуганные возможными последствиями, они собрались у клуба и потребовали немедленно прекратить трансляцию.

В том, насколько изоцирена память носителей устной культуры, насколько долго и точно они помнят, чьи песни они исполняют (не только «личные», но и другие, вошедшие в их репертуар), не раз приходилось убеждаться во время полевой работы. Во время экспедиции в Якутию в 1980 г. от бывшего *кутуруксута* (ассистента) шаманов М.Я. Иванова мы с коллегами записывали на магнитофон призывания духов-помощников, принадлежавших умершему шаману Павлову, которому наш информант помогал в молодости,

а утром к нам пришел сын Павлова — сам уже старик — и сказал, что «слышал вчера песни отца».

Сходные наблюдения имеются и в этнографической литературе. В основном это касается шаманских песнопений. У чукчей «каждый шаман имеет несколько собственных напевов, хорошо известных всем присутствующим. Если на празднике кто-нибудь споет один из таких напевов, то слушатели тотчас же узнают его и говорят, что этот человек поет напев такого-то шамана» [Богораз 1939: 120]. Во время шаманских сеансов исполнение таких напевов было призвано изобразить «приход» умерших родственников шамана в качестве его духов-помощников. Собравшиеся на камлание зрители легко узнавали, «чьи» они. Так, по наблюдению Прокофьевой, селькупы, присутствующие на камлании, «часто в песнях шамана-внука <...> узнавали дедовские напевы», а само овладение навыками шаманского пения считалось критерием зрелости начинающего шамана, его готовности к получению тех или иных атрибутов облачения [Прокофьева 1949: 337].

С личными песнями был связан еще один обычай: по данным музыковеда-фольклориста И.А. Богданова (Бродского), первую личную песню человек получает, еще будучи ребенком, в подарок от матери или отца, в пору совершеннолетия сочиняет личную песню уже сам, а в предчувствии смерти исполняет иногда похоронную личную песню — своего рода «реквием» самому себе (см. [Бродский 1976: 246–248]). Здесь, таким образом, мы имеем дело со сменой личных напевов при переходе от детского возраста к совершеннолетию и старости, т. е. при изменении социального статуса человека; напев таких песен выполняет роль своего рода знака гражданского состояния, являясь как бы его акустической «метрикой», «паспортом» или «удостоверением личности».

Однако личные песни как знаки социального статуса индивида сопряжены с еще одной важной особенностью: они обычно складывались исполнителями в рамках стилистических норм, характерных для его родовой, семейной или территориальной группы [Шейкин 1996: 12], т. е. могли выступать как своего рода музыкальные обозначения «фамилии» или «прописки».

Маркируя родовую или семейную принадлежность песни, родковые или локальные мелодии, в свою очередь, сами в ряде случаев оказывались музыкальными знаками-маркерами в условиях коммуникации с представителями других подразделений.

Например, В.И. Чернецов сообщает, что у манси во время медвежьего праздника, в котором участвовали члены разных территориальных групп, исполнялись особые песни и наигрыши, обозначающие местность или род, к которому принадлежали эти группы [Чернецов 1971: 110]. По материалам И.Н. Гемуева и А.М. Сагалаева, в мансийском поселке Ломбовож в начале августа собирались мужчины, женщины и дети из разных селений на реках Ляпин, Северная Сосьва, Обь, «в течение недели устраивали гонки на лодках (манс. *аиси хан*). Каждое селение выставляло свою команду (12 чел.) со специально к этому случаю изготовленной лодкой. Кроме 10 гребцов, сидевших попарно и работавших каждый одним веслом, в лодке сидели рулевой (на корме) и музыкант с *сан-цунтаном* (на носу). Во время гонки каждый музыкант играл свою ритмическую мелодию и тем самым задавал темп гребле» [Гемуев, Сагалаев 1986: 85–87]. Более подробно информацию о мансийских и хантыйских наигрышах дает Ю.И. Шейкин. По его данным, каждый музыкант, принимавший участие в лодочных гонках, исполнял типичную для соответствующих локальных групп мелодию, а «маршрут гонок пролегал среди культовых мест, и музыка каждой лодки репрезентировала жителей разных сел перед божеством» [Шейкин 1990: 8–9].

Это соображение представляется вполне обоснованным, поскольку в репертуаре мансийских и хантыйских народных музыкантов он обнаружил (описал и нотировал) многочисленную группу наигрышей, мелодии которых маркируют определенную территориальную (локальную) группу населения. Таковы мансийские «Мелодия танца обских девушек» (*Ас ати йикв тан*), «Мелодия танца девушек из поселка Ялпуса» (*Ялпус агит йикв тан*), «Мелодия девушек из Пастыра» (*Пастыр агит тан*), «Мелодия мужского танца из Тапсуя» (*Тапис хум тан*).

По поводу подобного рода родовых или семейных мелодий, которыми встречают членов соответствующих групп на праздниках, Вяч. Вс. Иванов в связи с работой Эйзенштей-

на над постановкой «Валькирий» Вагнера писал, что Эйзенштейн усмотрел в них аналогию с национальными гимнами или с сигналами фанфар при появлении того или иного исполнителя социальной функции. В еще большей степени, по его мнению, подобным же аналогом могут служить позывные радиостанций, «выступающих как “индивид” в кибернетическом смысле, т. е. как сложно организованная система, сама входящая в систему общения» [Иванов 1976: 90–91].

Последнее сближение представляется наиболее удачным, так как оно высвечивает еще одну кардинальную особенность, возникающую в культовых системах различных этносов. У обских угров она проявляется в том, что отдельные территориальные группы населения имели так называемых «локальных духов-покровителей» (пупыхов), которые, с одной стороны, моделировали соответствующую группу, а с другой, в качестве «сыновей» или «внуков» верховного бога Торума образовывали пантеон в его иерархических членениях.

Музыковедам-фольклористам и этнографам удалось записать мелодии таких локальных духов. «У ляпинских манси до сих пор бытуют мелодии, посвященные некоторым персонажам их пантеона и фольклора. Так, были записаны мелодии, посвященные Хонт-Торуму, Йибы-ойке и Пайпын-ойке. В прошлом их исполняли на сангултапе при посещении святилища. Мелодии, являющиеся своеобразными музыкальными портретами перечисленных духов-покровителей, должны были привлекать внимание последних. Таким образом, они выполняли ту же функцию, что и песни-призывания» [Гемуев, Сагалаев 1986: 68].

Думается, однако, что соотношение знаковых функций здесь сложнее. По материалам фольклористов-музыковедов Е.В. Гиппиуса [Гиппиус 1988] и Ю.И. Шейкина [Шейкин 1990], наигрыши на сангултапе (*санквылтап*, *сангультап*) были приурочены в основном к медвежьим праздникам. Так, у манси Шейкиным был записан наигрыш, названный информантом (Г.Н. Сайнахов) «мелодией Бога войны» (*Хонт-Торум ойка тан*) [Шейкин 1990: 10], который почитался на р. Ляпин в качестве сына Ай-ас-Торума и внука Нуми-Торум. Другой наигрыш именовался «мелодией крылатого старика»

(*Полум ойка тан*) – фамильного духа-покровителя Ярких, святилище которого располагается на берегу Оби выше Верхние Нарыкары [Шейкин 1990: 14]. Он исполнялся во время медвежьего праздника и сопровождал танец, в котором исполнитель подражает взмахиванию крыльев и затем улетает [Чернецов 1987: 232]. По наблюдению Е.В. Гиппиуса, мелодия «Ганца предка пелымских манси» (*Полум Торум тан*) презентует этого духа, а по своим музыкальным характеристикам представляет собой «локальный» наигрыш соответствующей группы [Гиппиус 1988: 165].

Итак, в медвежьем празднике обских угров хорошо прослеживается, как «голос духа» (песня или инструментальный наигрыш) становится формой иерофании предка-покровителя и служит способом установления контакта между ним и его живыми потомками. При этом классификация и дистрибуция социальных подразделений с помощью родовых (территориальных) напевов не противоречат, как отмечалось выше, принципу единичности, конкретности и индивидуализированности: родовые напевы одновременно могут репрезентировать и группу, и голос предка этого подразделения (так, *пупых-ойка* – это предок или дух-покровитель конкретной территориальной группы, моделирующий ее в персонологическом коде; ср. выше: Вяч. Вс. Иванов об «индивиде» в кибернетическом смысле слова).

К этому надо добавить, что все песни и сценки, исполняемые во время медвежьего праздника, разворачиваются «перед лицом» медведя, в честь которого этот праздник и совершается (причем буквально «перед лицом»: шкура медведя с головой и лапами находится в центре, и все происходит перед ней).

Показательно, что эта точка зрения оказывается актуальной для носителей традиции до сих пор: в августе 1991 года во время семинара по визуальной антропологии в хантыйском поселке Казым один из его участников – сравнительно молодой хант, увлеченный изучением своего фольклора, сказал, что ему хотелось бы снять на пленку одну из песен медвежьего праздника, в которой описывается дорога, по которой дух реки Пелым (*Полум-ойка*, *Полум-Торум*, *Топал-ойка*) приходит на праздник. Все упоминаемые в этой песне места он хорошо

лнал из своего личного опыта и теперь намеревался пройт по ним с видеокамерой. Неожиданно он присел на корточки и сказал, что снимать эту песню надо из этого положения, поскольку все, что в ней описывается, видит сам медведь.

Если, далее, сопоставить этот факт с особенностями исполнения так называемых «медвежьих песен» от 1-го лица, объяснить это просто случайностью или «художественной особенностью» не удастся. Эти «медвежьи песни» по своему содержанию являются мифами о небесном происхождении медведя и о встречах медведя со знаменитыми охотниками прошлого, т. е. имеют сюжетную организацию, но описывают все события небесной ссоры и спуск медведя на землю с точки зрения самого героя – медведя.

Обратимся теперь к повествовательному фольклору Сибири. При анализе текстов, имеющих сюжетную организацию (например, таких, как «поющая богатырская сказка», по терминологии В.М. Жирмунского), обычно рассматривается лишь вербальная их сторона, а тот факт, что эти песни поются, рассматривается обычно просто как их «художественная особенность», связанная то ли с мнемотехникой и формульностью, то ли с изысками отдельных фольклорных традиций. Сибирский материал позволяет, как кажется, установить ряд переходных форм, в которых обрядовая ситуация иерофании плавно переходит в собственно фольклорное исполнение.

Изучая эпические традиции Сибири, полезно иметь в виду весь рассмотренный выше комплекс представлений, связанных с голосом и изображающими его мелодиями. Формы реализации обнаруженных в них семиотических функций, возможно, позволят лучше понять особенности повествовательной техники от 1-го лица или совмещающей изложение от 1-го и 3-го лица, использовавшейся практически во всех сибирских эпических традициях.

Известно, что многие эпические произведения в этом регионе исполнялись посредством пения или, что тем более примечательно, в смешанной – речитативно-песенной форме. В последнем случае песней передается именно прямая речь персонажей. Обычно напевы этих монологов имеют формульный характер, т. е. представляют собой «лейтмотивы».

Мелодическая структура таких персонифицированных мелодий-лейтмотивов задается иногда особыми запевными словами-возгласами.

По поводу использования этого приема в эвенкийских нимнгангах Г.М. Василевич замечает: «В некоторых случаях можно установить, что постоянное слово запева прежде было именем героя или названием его рода, а возможно, и племени». Например, запев-припев «Орель-орель» она сближает с названием рода Орельский на Амгуни, «Дэвэдареко» и «Кидани» или «Кедайкенен» сопоставляет с названиями родов Деведарский и Кидарский, зафиксированными у восточных тунгусов XVII в., «Кимо-Кимо-Кимоко» — с названием родов Кима (эвенки) и Кимонко (удэ), запев «Ваку-ваку» — с названием рода Вакувагир непских эвенков [Василевич 1966: 13].

Выше уже говорилось, что шаманские напевы часто обозначали для натренированного уха носителей устной традиции «голос» того предка, от которого шаман унаследовал свой дар. Осуществленный Б.М. Добровольским анализ напевов, на которые исполнялись монологи персонажей в нимнгангах о Кодакчоне, показал, что эти напевы «являются некими родовыми музыкальными иероглифами, несомненно очень древнего происхождения» [Добровольский 1966: 385]. Правда, в современных записях эвенкийских поющих сказаний, повествующих о герое-богатыре среднего мира, осознание родственных или ритуальных связей между героями и слушателями практически утрачено. Дистрибуция напевов маркирует более крупные объединения персонажей скорее в соответствии с их социальными характеристиками, чем собственно с родовой принадлежностью. Так, в сказании о Кодакчоне напев одной и той же формулы характеризует: 1) родителей, чьи дети вступают в брак; 2) мужчин одного рода, связанных кровными узами, в том числе героя и его коня; 3) и 4) темы женщин разных родов и 5) тему врага [Добровольский 1966: 385].

Развитие этой тенденции подтвердило и недавно осуществленное детальное изучение мелодики эвенкийских сказаний [Лйзенштадт, Шейкин 1990: 89–124]: напевы маркируют наиболее важные сюжетные ситуации, а их стилисти-

ка коррелирует с устойчивыми группами персонажей. В еще более отчетливом виде этот принцип проявляется в якутских олонхо, где монологи действующих лиц передаются пением, а дистрибуция песенных стилей увязана с разделением персонажей на обитателей верхнего, среднего и нижнего миров [Решетникова 1993].

Более отчетливо связь песенной формы исполнения повествовательных текстов со стремлением преодолеть временную дистанцию между предками и живущим поколением прослеживается в угро-самодийских традициях и у саамов. Здесь существует особое отношение к самому «песенному коду» (по терминологии венгерской фольклористки Е. Шмидт), который используется при исполнении наиболее сакральных мифов и мифологических сказаний.

Саамы, например, терминологически выделяли в своем фольклоре мифы *ловта*, которые имели песенную форму и противопоставлялись прозаическим сказкам *майнс*. Вторые считались «легким» жанром, их можно было рассказывать, как кому нравится, в то время как при исполнении *ловта* сказитель был очень строг к каждому своему слову. В.В. Чарнолуский, отметивший эту особенность, приводит высказывание одного из мастеров-сказочников о *ловта*: «Давняя, досельного времени сказка <...> Теми словами, как старики наши сказывали, тем словами сказать хочется. А могу-то я тебе говорить только моими словами. И слова эти – мои слова, моя речь, а не точное слово прадедов. Они песней пели, в лад каждое слово пели. Мои же слова родятся тесно. Говорю тебе как сказку, а не сказка оно – это истинная быль, дедами наших дедов петая» [Чарнолуский 1962: 17–18]. Здесь песенный код с его канонизированной формой осознается как «слова прадедов», способные наиболее точно и достоверно сохранить и передать сведения о событиях мифологического прошлого.

У хантов термин *ар* означает не только «петь», «песня», но и включает в качестве семантической составляющей показатель 'древний', 'старинный', 'легендарный'. По данным Н.В. Лукиной, своих предков ханты называют *ар-ях* ('песни-народ'); по отношению к давно сделанной вещи они могли употребить формулу «сделана песенным человеком» [Лукина 1990: 32]. Можно предположить, что здесь имеются в виду те,

о ком поется в сказании (показательно, что мифологическое время называлось у манси *эрыг й'ис* – букв. 'песенное время' [Соколова 1987: 124]).

Глубинная установка на то, что за мифологическим текстом стоит фигура предка, что это «его слова», выражается чаще всего именно через «голос». Редкий пример, где вместо него открыто фигурирует имя такого персонажа – кетские тексты о Дохе, которые, по утверждению В.И. Анучина (впрочем, документально не подтвержденному), заканчивались формулой: «Так Дох говорил».

Замечу, что Дох – предок одного из двух родовых подразделений (*кэнтан*), и каждый кет этой группы отлично знал свою родословную от себя лично до него (вопрос об истинности этого знания – дело другое, хотя наблюдения над родословными показывают, что цепочка из 5–6 поколений обычно – абсолютно достоверна). О Дохе существует множество легенд, в которых приведенная формула отсутствует, что, разумеется, никоим образом не снижает авторитетности ни самой фигуры Доха, ни этих текстов. Наконец, хотя Дох не фигурирует в обрядовых церемониях, т. е. не входит непосредственно в пантеон духов, он занимает в системе кетских верований совершенно особое место, так как именно ему суждено воскреснуть в будущем. Неудивительно поэтому, что тексты с формулой «Так Дох говорил» могли восприниматься как его прямые наставления.

У айнов, находящихся на периферии Сибирского региона, но, судя по последним исследованиям А.Б. Спесивовского, имевших достаточно древние связи с народами тунгусо-маньчжурской, а возможно, и уральской языковой семьи [Спесивовский 1988], подобного рода повествования-поучения назывались *упаськума*. В этих рассказах о происхождении богов, тех или иных верований и обрядов повествование ведется от первого лица, и только в конце обычно указывается имя автора. По словам старухи-рассказчицы, среди айнов до сих пор есть дома, которые считают себя потомками героев исполненного ею *упаськума* и ведут свой род от упомянутых в нем звезд [Невский 1972: 20]. Другой жанр айнского фольклора – *ойна*, большинство которых, как считается, идут от самого Аэойнакамуи – культурного героя и просветителя

айнов, являющегося основоположником всех айнских верований и всего уклада их жизни. Здесь можно вспомнить, что практически все повествовательные жанры айнского фольклора излагаются от 1-го лица, причем его «голос» передается при помощи запевных слов-возгласов, аналогичных описанным выше эвенкийским запевам-припевам, большинство которых имеет характер звукоподражаний или образных слов, передающих звукоподражания в обобщенной форме.

Вернемся, однако, в собственно сибирский регион. Здесь тоже достаточно часто встречаются эпические формы, целиком построенные на повествовании от 1-го лица. Помимо уже упоминавшихся «медвежьих песен», повествующих о спуске небесным богом Торумом своего сына (или дочери) в облике медведя на землю, многие хантыйские героические сказания о богатырях (также считающихся «детьми» Торума) исполняются от 1-го лица. У ненцев зафиксировано сразу три эпических жанра, в которых повествование ведется от 1-го лица – *сюдбабц*, *ярабц* и *хынабц*. О последних стало известно совсем недавно из работы Е.Т. Пушкаревой (в печати)*.

Возникает несколько странная ситуация: фигура эпического певца как бы вытесняется самим героем: он «видит», «слышит», «наблюдает» события, которые происходят с ним или вокруг него, и сам же (устаами сказителя) рассказывает о них.

При этом появляются поразительные детали: если по ходу сюжета герой-повествователь не видит того, чью прямую речь он воспроизводит, он, как правило, включает специальные оговорки типа «кажется», «я думаю, такой-то сказал», «чей-то голос произнес то-то» и т. д.

Такая прикрепленность повествования к точке зрения персонажа в ненецкой эпической традиции (ср. отношение дополнительной дистрибуции с героецентричностью волшебной сказки) приводит к тому, что варьирование текста может идти по линии смены героя-повествователя. Так, З.Н. Купри-

* Имеется в виду работа: Пушкарева Е.Т. Ненецкие песни – хынабцы: Сюжетика, семантика и поэтика. М.: Восточная литература, 2000. – *Примеч. сост.*

янова опубликовала несколько вариантов эпической песни *сюдбабц* «Сын Хозяина Ябта Саля» о судьбе мальчика, оставшегося в живых после межродового столкновения. В одном из них повествование ведется от лица его сестры, в другом – от лица вада-сюдбабц (слова-песни) и, наконец, от лица самого героя [Куприянова 1965].

Итак, архаические традиции с удивительным постоянством стремятся тем или иным способом обозначить лицо, стоящее за текстом. Напев или сама звучащая речь оказывается «голосом» персонажа, который находится внутри эпического повествования: жалуется, негодует, собирается на бой, однако при этом она существует еще и в момент самого сказывания, синхронно с ним, «здесь и сейчас».

Если же повествование ведет не сам участник событий (герой или другой персонаж), то между ним и сказителем возникает некая третья фигура – «транслятор-посредник». Ее появление можно связать с тем, что в условиях устного рассказывания сказительское слово тоже звучит, оно, в свою очередь, также может восприниматься как «голос». Именно в этом случае, как кажется, возникает особый персонаж, наиболее явно представленный в самодийских фольклорных традициях. Так, у ненцев в канве самого произведения присутствует творческое «слово-повествователь» или «слово-песня» (*сюдбабц, мынико, лаханако, хынабц*), которое то спускается по дымовому отверстию в чум, где живут герои, и рассказывает о том, что в нем происходит, то несется по ветру следом за ними, перелетает к их врагам и т. д. Аналогичный персонаж, который переходит с места на место и от имени которого ведется своего рода «репортаж» с места событий, существует и в фольклоре иганасан, энцев, селькупов (*дьёре* – «весть-слово»).

Вышеизложенные наблюдения объясняют, как кажется, почему в ряде традиций считается, что «призывание» певца-сказителя осуществляет сам эпический герой: в качестве «автора», «владельца» или даже «демиурга», в полном смысле слова сотворившего все то, о чем повествуется в эпосе, он наделяет избранника возможностью и одновременно обязанностью петь о себе.

Возможно, что именно представления о «голосе» как репрезентации того или иного лица породили и представления о том, что исполнение фольклорного нарратива эквивалентно обряду, т. е. позволяет установить непосредственный контакт с миром духов. Текст, в том числе сюжетно организованный, внешне не адресованный (в отличие от обрядовых жанров, всегда обращенных к тому или иному духу), звучит. Иными словами, поскольку реальность звучания обеспечивает «присутствие» (и событий, и персонажей, в них участвующих), постольку реально и достоверно и все, о чем повествует сказитель.

При этом, в свою очередь, между слушателями и событиями рассказа устанавливается отношение сопричастия, соучастия. Приведу в этой связи фрагмент наблюдения тонкого знатока хантыйского фольклора Е. Шмидт, касающегося исполнения эпических песен у хантов: «Словесное действие почти полностью растворяет в себе действительность, и в результате создается впечатление, будто певец превратился в персонаж, от имени которого он поет (точнее, тот вселился в него). Вероятно, отсюда и форма пения от первого лица. Одновременно создается ощущение, будто давно прошедшие события происходят заново, певец уносит слушателей в давние эпохи, “создавая” их своим пением. Продолжительное пение отключает и певца, и публику от реальности. Очнувшись, они чувствуют себя так, будто и они, и весь миропорядок рождены заново, т. е. происходит нечто вроде катарсиса» (цит. по [Лукина 1990: 38]).

Таков эффект основанной на голосе устной традиции, порождающей такие ее феномены, как иерофания (не только духов и божеств, но и прошлого, о котором повествуется), ощущение тесной (и даже кровной) с ним связи, своего рода реинкарнации, возвращения мифа (ср. Элиаде).

Литература

- Айзенштадт, Шейкин 1990 – *Айзенштадт А.М., Шейкин Ю.И.* Музыка эвенкийских сказаний // Эвенкийские героические сказания. Новосибирск, 1990. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).

- Алексеев 1995 – *Алексеев Э.Е.* Прагматическое, игровое, ритуальное в звукоподражаниях народов Севера Сибири // Голос и ритуал. Материалы конференции. Май 1995 г. / Фольклорная комиссия Союза композиторов России. Государственный институт искусствознания. М., 1995.
- Алексеевко 1984 – *Алексеевко Е.А.* Этнокультурные аспекты изучения шаманства у кетов // Этнокультурные контакты народов Сибири. Л., 1984.
- Богораз 1939 – *Богораз В.Г.* Чукчи. Ч. 2. Л., 1939.
- Бродский 1976 – *Бродский И.* К изучению музыки народов Севера РСФСР // Традиционное и современное народное музыкальное искусство. Сб. трудов ГМПИ им. Гнесиных. Вып. 29. М., 1976.
- Булгакова 1983 – *Булгакова Т. д.* От составителя // Нанайские напевы / Запись, перевод, нотировка, составление и комментарий Т. д. Булгаковой. Хабаровск, 1983.
- Василевич 1966 – *Василевич Г.М.* Введение // Исторический фольклор эвенков. Сказания и предания / Запись текстов, пер. и коммент. Г.М. Василевич. М.; Л., 1966.
- Вдовин 1973 – *Вдовин И.С.* Очерки этнической истории коряков. Л., 1967.
- Гемуев, Сагалаев 1986 – *Гемуев И.Н., Сагалаев А.М.* Религия народа манси. Культовые места XIX – начала XX в. Новосибирск, 1986.
- Гиппиус 1988 – *Гиппиус Е.В.* Ритуальные инструментальные наигрыши Медвежьего праздника обских угров // Народные музыкальные инструменты и инструментальная музыка. Ч. 2. М., 1988.
- Грачева, 1983 – *Грачева Г.Н.* Традиционное мировоззрение охотников Таймыра (на материалах нганасан XIX – начала XX в.). Л., 1983.
- Добровольский 1966 – *Добровольский Б.М.* Напевы сказания о Кодакчоне // Исторический фольклор эвенков. Сказания и предания / Запись текстов, пер. и коммент. Г.М. Василевич. М.; Л., 1966.
- Жорницкая 1983 – *Жорницкая М.Я.* Народное хореографическое искусство коренного населения Северо-Востока Сибири. М., 1983.
- Иванов 1976 – *Иванов В.В.* Очерки по истории семиотики в СССР. М., 1976.

- Косарев 1984 – *Косарев М.Ф.* Западная Сибирь в древности. М., 1984.
- Крейнович 1972 – *Крейнович Е.А.* Из жизни тундренных юкагиров на рубеже XIX и XX вв. // Страны и народы Востока. Вып. 13. М., 1972.
- Крейнович 1973 – *Крейнович Е.А.* Нивхгу. Загадочные обитатели Сахалина и Амура. М., 1973.
- Куприянова 1965 – Эпические песни ненцев / Сост., автор вступит. статьи и коммент. З.Н. Куприянова. М., 1965.
- Лукина 1990 – *Лукина И.В.* Предисловие // Мифы, предания, сказки хантов и манси / Сост., предисл. и примеч. И.В. Лукиной. Под общ. ред. Е.С. Новик. М., 1990.
- Мосс 1996 – *Мосс М.* Общества. Обмен. Личность. М., 1996.
- Невский 1972 – *Невский Н.А.* Айнский фольклор. М., 1972.
- Попов 1937 – *Попов А.А.* О жизни и устно-народном творчестве долган // Долганский фольклор. Л., 1937.
- Попов 1949 – *Попов А.А.* Материалы по религии якутов б. Вилюйского округа // Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 11. М.; Л., 1949.
- Попова 1981 – Эвены Магаданской области. М., 1981.
- Прокофьева 1949 – *Прокофьева Е.Д.* Костюм селькупского (остяко-самоедского) шамана // Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 11. М.; Л., 1949.
- Решетникова 1993 – *Решетникова А.П.* Музыка якутских олонхо // Якутский героический эпос «Кыыс Дэбилийэ». Новосибирск, 1993.
- Сагалаев, Октябрьская 1990 – *Сагалаев А.М., Октябрьская И.В.* Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал. Новосибирск, 1990.
- Соколова 1987 – *Соколова З.П.* К происхождению обских угров и их фратрий (по данным фольклора) // Традиционные верования и быт народов Сибири. Новосибирск, 1987.
- Спеваковский 1988 – *Спеваковский А.Б.* Духи, оборотни, демоны и божества айнов. М., 1988.
- Худяков 1969 – *Худяков И.А.* Краткое описание Верхоянского округа. Л., 1969.
- Цинциус 1971 – *Цинциус В.И.* Воззрения негидальцев, связанные с охотничьим промыслом // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX века. Л., 1971.

- Чарнолуский 1962 – *Чарнолуский В.В.* О саамах и их сказках // Саамские сказки. М., 1962.
- Чернецов 1971 – *Чернецов В.Н.* Наскальные изображения Урала // Свод археологических источников. Вып. 4–12 (2). М., 1971.
- Чернецов 1987 – Источники по этнографии Западной Сибири. Томск, 1987.
- Чистов 1975 – *Чистов К.В.* Специфика фольклора в свете теории информации // Типологические исследования по фольклору / Сборник статей памяти В.Я. Проппа (1895–1970). М., 1975.
- Шейкин 1983 – *Шейкин Ю.И.* Допесенное и песенное в фольклоре удэ // Народная песня. Проблемы изучения. Л., 1983.
- Шейкин 1988 – Актуальные проблемы музыкальной этнографии Северной Азии (вместо предисловия) // Музыкальная этнография Северной Азии. Вып. 10. Новосибирск, 1988.
- Шейкин 1990 – Инструментальная музыка Югры / Сост. Ю.И. Шейкин. Новосибирск, 1990.
- Шейкин 1996 – *Шейкин Ю.И.* Музыкальная культура народов Северной Азии. Якутск, 1996.
- Шибутани 1969 – *Шибутани Т.* Социальная психология. М., 1969.

Представления об индивиде в традиционных культурах Сибири

Клод Леви-Строс подметил в свое время, что определения так называемых первобытных, или архаических, обществ строятся обычно на негативных признаках, т. е. на указаниях того, чего в этих обществах «нет»: их часто называют «нецивилизованные», «неиндустриальные», «бесписьменные» [Леви-Строс 1985: 324]; утверждается, что в них отсутствует понятийное мышление [Романов 1991] или рефлексия [Аверинцев 1981].

С середины прошлого века хорошо известен и еще один негативный критерий для выделения архаических культур: в них нет ни индивидов, ни личностей, а напротив, преобладает коллективное, родовое начало: «Человек обособляется как индивид лишь силой исторического процесса. Первоначально он выступает как общественное существо, племенное существо, общественное животное» [Маркс 1940: 30].

Однако эволюционная схема, согласно которой «сначала» чего-то (в данном случае индивидов и личностей) не было, а затем это нечто «возникает», упрощает лишь задачу дефиниций, но далеко не всегда позволяет понять суть дела. Более того, новейшая история показывает нам со всей очевидностью, что прямая эволюционная линия, ведущая от «дикаря» ко все более ответственной рефлексирующей личности, – не более чем научная фикция: современные формы массового сознания

Впервые опубликовано: Новик Е.С. Представления об индивиде в традиционных культурах Сибири // «У времени в плену». Памяти Сергея Сергеевича Цельникера. Сб. ст. М.: Восточная литература, 2000. С. 121–130.

сторее возрождают мифоидные идеологии, чем культивируют (хотя и выделяют в качестве общественной ценности) рафинированные формы индивидуального самовыражения и самореализации личности.

Время от времени высказываются соображения о том, что в разных культурных традициях представления об индивидуе и личности существенно различаются, что в разные исторические периоды они понимаются и оцениваются по-своему, предстают в самых разнообразных обликах, весьма отличных от современных европейских представлений о творческой индивидуальности (см. опубликованные в альманахе «Одиссей» за 1990 г. материалы дискуссии «Индивидуальность и личность в истории», проходившей в конце 80-х годов в рамках семинара по теме «Историческая психология»).

Одним из первых попытку проследить конкретные формы, которые принимает понятие человеческой индивидуальности в различных культурах, предпринял М. Мосс в работе «Об одной категории человеческого духа: понятие личности, понятие “Я”» (1938), недавно опубликованной на русском языке в сборнике, изданном по инициативе и при активном участии С.С. Цельникера [Мосс 1996].

Подчеркнув, что «не было никогда человеческого существа, которое не обладало бы ощущением не только своего тела, но также и своей духовной и телесной индивидуальности одновременно», он противопоставляет это чувство «Я» понятию, или концепту, «Я», «который создали из него люди разных эпох». В бесписьменных обществах, как он показывает на примере этнографических фактов, относящихся к культурам австралийских аборигенов и индейцев тихоокеанского побережья Северной Америки, существуют понятие «персонажа», «роли» или «социальной функции» индивида, а также представления о перевоплощении духов, оживающих в телах тех, кто носит их имена. Еще более пунктирно Мосс намечает основные контуры понятия «Я» в Индии и Китае, чуть более подробно останавливается на древнеримской *persona* как «фундаментальном факте права», приобретающей у стоиков моральный смысл, а в христианстве превращающейся в «метафизическую сущность»; собственно же категория «Я», идентифицирующаяся с самопознанием и психологическим

сознанием, возникает, по его мнению, в европейском мире менее полутора веков назад – лишь в конце XVIII в.

Ниже предполагается показать, что архаические представления о человеке не исчерпывались только указанием на его социальную роль, статус или ранг, которые определили его место в сообществе и с которым, в свою очередь, были соотнесены его права и обязанности. Не менее важное место занимало здесь и концептирование той «духовной и телесной индивидуальности», о которой М. Мосс писал как о «чувстве Я» в противоположность «концепту Я».

Чтобы не путаться в терминах «индивидуальность», «индивид», «личность», воспользуемся определением, существующим в отечественной психологии, где эти категории принято различать примерно по такой схеме: «Индивидом рождаются. Личностью становятся. Индивидуальность отстаивают» [Асмолов 1986: 79]. Не оспаривая тезиса о том, что творческая индивидуальность становится культурной ценностью лишь в новое время, этот термин я в дальнейшем употреблять не буду. Что касается термина «индивид», то он будет применяться для обозначения человека, прошедшего социализацию (т. е. принявшего присущие данному сообществу конвенции), а термин «личность» – для обозначения тех индивидов, отличительные особенности которых так или иначе оцениваются окружающими и в той или иной форме осознаются им самим.

В свое время О.Ю. Артемова позволила себе назвать свою книгу «Личность и социальные нормы в раннепервобытной общине» (М., 1987), где оспаривает положение, согласно которому первобытный человек полностью слит с коллективом (родом или племенем), причем делает это она на материале австралийских аборигенов – этом своеобразном «образце» этнографического аналога первобытности. Она показала, что, «несмотря на существование многочисленных жестких регламентаций, поведение людей в первобытных коллективах весьма сложно и разнообразно», что личность и личные взаимоотношения играют в них большую роль и что человек и здесь обладает «неповторимым сочетанием психических свойств, духовных характеристик, присущим ему одному типу внутреннего мира, самобытность которого он стремится проявить

и деятельности и отстоять во взаимоотношениях с окружающими» [Артемова 1987: 180].

У нас речь пойдет об охотниках, рыболовах и скотоводах Сибири – преимущественно Западной Сибири: кетах, обских уграх (т. е. хантах и манси), нганасанах, эвенках.

Я не буду подробно останавливаться на вопросе о соотношении социальной регуляции и «обычая», с одной стороны, и «индивидуального поведения» – с другой, полагая, что индивидуальное варьирование в рамках принятых в коллективе норм является неотъемлемой чертой социального поведения людей, обладающих разными психологическими типами, разными характерами и темпераментами. Любую сферу человеческой активности – будь то производственная деятельность, адаптивное поведение, ритуал или фольклорный текст – можно рассматривать либо как воспроизведение нормы, образца и таким образом обнаруживать «коллективное», «родовое» или «типическое», либо как индивидуальное варьирование, импровизацию, персональную интенцию или даже личное нововведение. По очень точному замечанию Е. В. Антоновой, в традиционных культурах, слабо стратифицированных и строящихся на половозрастном разделении труда, само «отсутствие профессионализма делает чуть ли не всякое изделие произведением, индивидуально окрашенным» [Антонова 1984: 12].

Приведу тому один яркий пример. При изготовлении традиционных кетских лыж использовались чрезвычайно детализированные меры длины и ширины, причем за исходный эталон брался «индивид, для которого лыжи изготавливаются: его рост, “мах” (расстояние па вытянутые руки), расстояние между вытянутыми пальцами – большим и средним (для мужчин), большим и указательным (для женщин), между линиями на ладони, ширина пальцев в суставах и т. д. Изготовленные с учетом подобных индивидуальных параметров лыжи становятся своего рода продолжением физических возможностей их хозяина» [Алексеев 1993: 10]. Роль подобного рода ориентации традиционной культуры на индивида выразительно сформулировал недавно А. В. Головнев: «...в традиционную эпоху мировоззрение основывалось на индивидуальных активно-деятельностных позициях», а состояние

личностного (субъектного) самоопределения являлось главным измерением культуры [Головнев 1995: 87].

Все это, однако, «наши» наблюдения и «наши» интерпретации. Обратимся поэтому к собственно этнографическим данным, которые более или менее отчетливо иллюстрируют, как сами эти культуры очерчивают (а стало быть, понимают) феномен, именуемый нами «индивид». Внутри традиционных культур существуют особые термины, выражающие идею психосоматической целостности индивида. Они хорошо известны этнографам, но в силу идущей еще от Э. Тайлора традиции переводятся обычно как «душа», что и ведет к дезориентации при определении семантических полей, в которых соответствующие термины подвергаются исследовательской интерпретации. Как правило, в каждой этнической культуре существует несколько таких терминов. Это, в свою очередь, служит иногда основанием для заключения, что у этих народов существуют представления о множественности душ, о так называемых «парциальных» душах отдельных органов тела, о «свободных» душах, способных покидать тело, и т. д.

Между тем уже неоднократно отмечалось, что термин «душа», заимствованный этнографией из высших религий, плохо применим к архаическим представлениям о жизнедеятельности человека, его судьбе (в том числе посмертной), о составляющих компонентах живого, как его понимают шаманы Сибири (см., например, [Дьяконова 1975; Грачева 1983: 71–74; ТМТЮС 1989: 52–56 и др.]). Мы не будем вдаваться в подробности этой почти полуторавековой дискуссии. Для наших целей достаточно отметить, что иногда вместо слова «душа» исследователи-сибиреведы используют слова «двойник», «жизненная сила», «жизненная субстанция», «жизненность» и др. В этих словоупотреблениях интуитивно уловлены два основных аспекта: осознание человеком традиционной культуры своей биопсихической (витальной) целостности и своей психосоматической идентичности. Оба эти момента более или менее четко прослеживаются как в употреблении соответствующих терминов, так и в формулировках самих носителей традиции. Продемонстрируем это на ряде примеров.

Так, у эвенков идея биопсихической и психосоматической целостности отчетливо прослеживается в представлении

на о двух «душах» – *оми* (душа-жизненность) и *ханьян-аньян* (душа-тень). По материалам Г.М. Василевич, *оми* характеризуется как «средство жизни», «сама жизнь». Она присуща не только человеку: все существующее на земле и способное жить имело свою *оми* (жизнь-душу). «Каждое животное само себе добывает пищу», «олень сам дорогу знает, найдет пищу», «все *оми* *омичил* (душу имеют)». Местом обитания *оми* у животных считались наиболее развитые органы: у пушных зверей – нос («носом все чует»), у молодых оленей – челюсти и мелкие копытца («бегают, еду добывает»), у медведя – лапы и когти и т. д.

В качестве «средства жизни» человека *оми* ассоциировалась с разумом: «Ум человека и душа – одно и то же». «Как без *оми* человек себе пищу добудет», – говорили эвенки. Поэтому помещали *оми* в голове. Но наблюдения над сильными кровотечениями, приводящими к смерти, или отсутствие у умерших дыхания привели к тому, что, сообщая о местонахождении *оми*, эвенки могли назвать сердце или легкие (*эмугдэ* – осердие, которое в определенных контекстах принимало значение «душа»). Сны и обморочные состояния объяснялись тем, что *оми* может покидать человеческое тело и возвращаться в него. Поэтому эвенки старались неожиданно не будить спящего: «душа-*оми* может не вернуться в тело».

«Тень (*ханьян-аньян*) эвенки считали неотделимой от человека и сопутствовавшей ему всюду в течение солнечной погоды. Поскольку тень считалась частью человека, на нее нельзя было наступать. В понятие *ханьян* входило и отражение в воде, а также в зеркале, поэтому дарить или передавать зеркало было запрещено. Имевшие зеркала прежде прятали их подальше. Позже, когда в тайгу стали проникать представления о фотокарточках и фотографировании, эвенки перенесли на них и ранние представления о *ханьян*. Поэтому появился запрет на фотографирование, сохранившийся у некоторых групп еще в начале советского периода» [Василевич 1969: 224, 225].

По материалам А.Ф. Анисимова, душа-тень, душа-отражение (*ханьян, ханьякан*) «мыслилась находящейся внутри человека, пока тот жил, или поблизости от его тела в виде тени, отражения. Поэтому названия “душа” и “тень”, а равно

и “отражение” в эвенкийском языке являются синонимами. По его данным, именно *ханян*, а не *оми* способна покинуть тело человека и уходить куда ей вздумается. Этим эвенки объясняли «тот удивительный, с их точки зрения, факт, что человек может видеть себя во сне и охотящимся на зверя в тайге, и плывущим в быстрой и легкой берестяной лодке на ловлю рыбы, и посещающим места прежних таежных кочевков. Все виденное во сне считалось достаточным основанием для того, чтобы предпринять наяву аналогичные этому действия, соответствующие желанию души *ханян*. Считалось предосудительным будить спящего: боялись, что душа не успеет вовремя добежать до спящего и человек может заболеть (т. е. лишиться души)» [Анисимов 1958: 57].

В информациях, записанных В.М. Кулемзиным у хантов, встречаются такие высказывания: «Душа – *лиль*. Она есть у человека, у зверя, у дерева. Весной береза сок дает, это ее *лиль*». Душа человека (*иль*, *ильт*, *ильсель*) – это «тень, душа все вместе взятое. Это судьба, рок, состояние человека».

Один из информантов попытался объяснить разницу между реальной тенью и душой-тенью как «двойником» человека: «*Ильсель* всегда с человеком. Зимой, когда нет ни солнца, ни луны, идет снег, а *ильсель* все равно есть, всегда рядом». Как и тень, «душа похожа на самого человека», «*ильт* похожа на того, в ком она есть». Но она «находится внутри, она хозяин человека. Она им руководит. Если на охоту не хочется идти – она не пускает твои ноги». – «Если человек намеренно утонул или повесился, то это сделал не он сам, а его заставила душа, он сам не виноват». – «Душу не видно, она шуметь не может, тень сделать не может, она ничего не может, может только уйти от человека». – «Когда снится сон, что человек ходит, то он сам спит, а *ильт* ходит. Раз он проснулся, значит, *ильт* пришла» [Кулемзин 1984: 22–24].

По воззрениям кетов, живой человек «являет собой обязательное единство двух половин: видимой и невидимой. Видимая – это собственно тело (контол')» [Алексеев 1976: 98]. Вторую половину человека кеты именовали *ульвэй*.

«Ульвэй представлялась маленьким человечком (“со спичечный коробок”), внешне являвшимся точной копией своего хозяина. Она считалась невидимой для большинства

людей, но вполне материальной: как и сам человек, его ульвэй имела тело (*контол'*), кости, мысли (*ан'*) и т. д. Объясняя, что такое ульвэй, кеты иногда приводят пример с тенью человека, его отражением (в воде, зрачке другого человека и т. д.), подчеркивая при этом полное соответствие двойника оригиналу. Если у человека отсутствовала рука или нога, безрукой или безногой оказывалась и его ульвэй».

Человек и его *ульвэй* находились в непосредственной взаимосвязи. «Для благополучия человека необходимо, чтобы его ульвэй постоянно пребывала поблизости. Считалось, что у здорового человека ульвэй “ходит возле него, как собака”. Ульвэй охотников, например, следовали по их охотничьим тропам и на обратном пути раньше людей возвращались домой. Но не у всех людей ульвэй отличались спокойным нравом. Некоторые из них склонны были “уходить” далеко от человека, бродить по чужим дорогам, пугать людей, гонять оленей. Такие излишне бойкие ульвэй рисковали заблудиться, обессилеть, стать добычей злых существ (Хоседам, литысь) и погибнуть. Следствием этого для человека было заболевание и смерть (в случае гибели ульвэй)».

«Ульвэй человека, которому предстояло заболеть или умереть, “хромала”, “тяжело ступала” (ее называли “тяжелой”); голова ее казалась непропорционально огромной из-за вислокоченных волос. Ульвэй больного “являлась” в “скрипящей обуви”, грязной, оборванной одежде или вовсе голой; иногда она оказывалась мокрой» [Алексеев 1976: 100–101].

У нганасан, по материалам Г.Н. Грачевой, человек обладает несколькими важными элементами, объединенными одним словом *нилымты-нилымты* — «его жизнь», «его жизньность» (от *нилу* — «жизнь»). «Таковыми материальными жизненно важными элементами, по мнению нганасан, являются сердце (*сё*), глаза (*сеймы*), дыхание (*баттю*), мозг (*дие*), тень (*сыдангка*)». И хотя все эти слова могут быть переведены нганасанами как «душа», они означают не столько «место обитания» или «персонификацию» души, сколько «ипостаси» человека, как называет их Г.Н. Грачева: «К каждому из них, равно как и ко всем вместе, приложимо слово *нилымты*». На вопрос, что такое *нилымты*, нганасаны, показывая на записанные исследовательницей названия элементов, из которых

слагывается понятие «жизнь», недоуменно отвечали: «Почему ты спрашиваешь, что это? Вот это все и есть нилымты» [Грачева 1976: 45–46].

На русский язык как «душа» могут быть переведены слова *нгонда* (ум) и *тынсе'а* (мысль). «Так же, как все человеческие ипостаси, “души”, *тынсе'а* (мысль) в какой-то мере способна жить отдельно от человека: “Сам я в чуме сижу, а *тынсе'а* моя возле оленьего стада ходит, туда перекочевали”, “Моя душа (*тынсе'а*) возле стада”». — «Если человек умирает, значит, умершие ранее отец или мать “потянули” его к себе за *тынсе'а*, и она уходит от него к ним иногда задолго до фактической смерти, например за полгода... По мнению других, именно *тынсе'а* после смерти человека, пока его не похоронили, “ходит” по знакомым местам, проявляясь в треске и шипении поленьев в огне очагов или печек» [Грачева 1983: 57, 58].

Частью жизненности нилымты является и тень: «Жизнь человека в его тени-образе — *сыдангка*». Это и действительная тень, которая видна при луне, солнце или свете костра, и образ человека, возникающий в сознании: «Если человек видит во сне другого живого человека или умершего родственника, значит, он видел их тени, часть их *нилымты*. Во время сна *сыдангка* покидает человека и возвращается к нему, когда тот просыпается. “Сыдангка в голове сидит. Если исчезает она — дуреет человек. Хотя есть от солнца и луны тень, но уже в голове *сыдангка* нет”» [Грачева 1976: 51].

Из этих и подобных им этнографических материалов религиоведы обычно делают вывод о наличии у человека «множественности» душ, хотя совершенно очевидно, что различные «материальные» части и органы тела (глаза, голова, сердце и т. д.), равно как и «нематериальные» физиологические и психические функции (дыхание, мысль и т. д.), — не «души» и не «места обитания души», а лишь знаковые средства для выражения концепта биопсихической витальности человека, его способности к жизнедеятельности. То же можно сказать и о тени, отражении в воде, в зрачках другого человека, в зеркале, фотографии. Все они суть означающие символического знака, означаемым которого является внутренний образ индивида, его самоидентификация, его представление о собственном «Я».

Отличительная особенность этого концепта, оформленного при помощи специальных терминов типа эвенкийской *шани*, кетской *ульвэй*, нганасанской *сыдангка* и др., заключается в том, что внутренний образ себя предстает как «хозяин», «руководитель» человека (в информациях иногда отмечается, что душа появляется у человека не сразу; так, «кеты полагали, что "собственная" ульвэй появляется у ребенка тогда, когда он подрастет и начинает ходить самостоятельно <...> до семи лет ульвэй ребенка "ходит вместе с матерью"» [Алексеев 1976: 100–100]) или даже самостоятельное существо, обладающее способностью перемещаться в пространстве, свободой самостоятельности, а потому часто и именуется исследователями «двойником».

Однако интерпретации этого представления человека о самом себе как о двойнике (или двойниках) упускают из виду один важный момент, подмеченный в свое время Г.Н. Грачевой: «Если трактовать тень-образ как "двойника", тогда-то и получается бесконечная размноженность "душ-двойников" или "свободных душ". Между тем в нганасанском материале *сыдангка* можно себе представить как образ, возникающий на уровне представлений другого человека» [Грачева 1983: 65].

Именно этот принцип – взгляд на себя со стороны, глазами «другого» – реализуется во многих информациях: о снах, в которых человек видит себя как бы «извне», в сравнении души с отражением, с тенью, фотографией, предполагающем внешнюю по отношению к себе позицию. Особенно отчетливо этот принцип прослеживается в широко распространенном представлении о том, что после смерти душа человека наблюдает «со стороны» за всем происходящим во время похорон (у пивхов во время сожжения трупа «душа покойника сидит рядом и наблюдает, как горит тело» [Крейнович 1930: 105]; ульчи считали, что душа утонувшего подходит к находящемуся на берегу выловленному трупу, где видит своих родных [Смоляк 1974: 320], и т. д.).

Трудно удержаться, чтобы не вспомнить в этой связи рассуждения М.М. Бахтина о «проблеме внутреннего человека – души»: «То или иное внутреннее переживание и душевное целое могут быть конкретно пережиты – восприняты внутренне – или в категории *я-для-себя*, или в катего-

рии *другого-для-меня*, то есть или как мое переживание, или как переживание этого определенного единственного другого человека». «Моя наружность не может стать моментом моей характеристики для меня самого. В категории *я моя наружность* не может переживаться как объемлющая и завершающая меня ценность, так переживается она лишь в категории *другого*, и нужно себя самого подвести под эту категорию, чтобы увидеть себя как момент внешнего единого живописно-пластического мира». И наконец, «внутреннее ценностное самоопределение было подчинено внешней определенности через другого и для другого, *я-для-себя* растворялось в *я-для-другого*» [Бахтин 1979: 23, 33, 49].

Приведенные выше данные о «телесной душе», «душе-тени», «душе-образе», «свободной душе» можно, таким образом, рассмотреть не столько в контексте религиозных представлений и верований, сколько как концептуализацию «Я». В какой-то степени ее можно сравнить с таким понятием современной социальной психологии, как «я-концепция» (см. [Шибутани 1969, гл. 7]). Напомню, что под «я-концепцией» принято понимать систему организованных действий человека по отношению к самому себе, в которой соединились ожидаемые реакции других людей. Именно наличие «я-концепции» позволяет человеку сохранять свою идентичность при выполнении им различных социальных ролей. Она, таким образом, непереносимое и психологически необходимое условие самостоятельного и одновременно солидарного с остальными членами сообщества поведения человека.

Литература

- Аверинцев 1981 – Аверинцев С.С. Древнегреческая поэтика и мировая литература // Поэтика древнегреческой литературы. М., 1981.
- Алексеев 1976 – Алексеев Е.А. Представления кетов о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976.

- Алексеевко 1993 – *Алексеевко Е.А.* Народная экология кетов // Материалы к серии «Народы и культуры». Вып. XXIV. Народы Сибири. Кн. 1. Сибирский этнографический сборник. 6. М., 1993.
- Анисимов 1958 – *Анисимов А.Ф.* Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблемы происхождения первобытных верований. М.; Л., 1958.
- Антонова 1984 – *Антонова Е.В.* Очерки культуры древних земледельцев Передней и Средней Азии: Опыт реконструкции мировосприятия. М., 1984.
- Артемова 1987 – *Артемова О.Ю.* Личность и социальные нормы в раннепервобытной общине. М., 1987.
- Асмолов 1986 – *Асмолов А.Г.* Психология индивидуальности: Методологические основы развития личности в историко-эволюционном процессе. Учебно-методическое пособие для студентов факультетов психологии государственных университетов. М., 1986.
- Бахтин 1979 – *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М., 1979.
- Василевич 1969 – *Василевич Г.М.* Эвенки: Историко-этнографические очерки (XVIII – начало XX в.). Л., 1969.
- Головнев 1995 – *Головнев А.В.* Говорящие культуры: Традиции самодийцев и угров. Екатеринбург, 1995.
- Грачева 1976 – *Грачева Г.Н.* Человек, смерть и земля мертвых у нганасан // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976.
- Грачева 1983 – *Грачева Г.Н.* Традиционное мировоззрение охотников Таймыра (на материалах нганасан XIX – начала XX в.). Л., 1983.
- Дьяконова 1975 – *Дьяконова В.П.* Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л., 1975.
- Крейнович 1930 – *Крейнович Е.А.* Рождение и смерть человека по воззрениям гиляков // Советская этнография. 1930. № 1–2.
- Кулемзин 1984 – *Кулемзин В.М.* Человек и природа в верованиях хантов. Томск, 1984.
- Леви-Строс 1985 – *Леви-Строс К.* Структурная антропология. М., 1985.
- Маркс 1940 – *Маркс К.* Формы, предшествующие капиталистическому производству. М., 1940.

Мосс 1996 – Мосс М. Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии. М., 1996.

Романов 1991 – Романов В.Н. Историческое развитие культуры. Проблемы типологии. М., 1991.

Смоляк 1974 – Смоляк А.В. О некоторых старых традициях в современном быту ульчей // Бронзовый и железный века в Сибири. Новосибирск, 1974.

ТМТЮС 1989 – Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Человек. Общество / Э.Л. Львова, И.В. Октябрьская, А.М. Сагалаев, М.С. Усманова. Новосибирск, 1989.

Шибутани 1969 – Шибутани Т. Социальная психология. М., 1969.

Иноговорение в песнопениях сибирских шаманов

Основной принцип бытования фольклора — установка на норму, разделяемую всем сообществом его носителей, или так называемая «цензура коллектива» (см. [Богатырев 1971: 393]), — диаметрально противоположен авторскому искусству, особенно авангардному, ставящему во главу угла стремление к новаторству и конструирование своего собственного языка. Однако, как это часто бывает, противоположности сходятся: «мифургия» В. Хлебникова и других будетлян оказывается в чем-то близка к тем фольклорным формам, с которыми связана языковая игра, имитация «чужой речи» и другие проявления иноговорения. Чтобы показать это, обратимся к обрядовому фольклору народов Сибири; напомним, что сибирский материал привлекал внимание и некоторых футуристов: В. Хлебников в сверхповести «Дети Выдры» опирался на миф орочей о трех солнцах [Баран 2002: 51–52], а В. Кандинский ссылался на песни лопарей (саамов), исполняемые в ходе семейных праздников, как на пример лейтмотивов [Кандинский 1919], см. также [Иванов 1976: 90].

Наиболее полно мифопорождающая ситуация реализуется в шаманских обрядах — так называемых «камланиях», призванных смоделировать ситуацию прямого общения между людьми в лице шамана-посредника и духами различ-

Впервые опубликовано: Новик Е.С. Иноговорение в песнопениях сибирских шаманов // Дело авангарда = The Case of the Avant-Garde / ed. Willem G. Weststeijn. Amsterdam: Pegasus, 2008. P. 373–396. (Pegasus Oost-Europese Studies. Vol. 8).

ных рангов. Иногда шаманские сеансы совершались с прогностической целью — «посмотреть дорогу», т. е. узнать от духов о грядущих событиях. Но чаще к услугам шамана прибегали в случае неблагоприятного состояния коллектива (голод, эпидемия) или отдельных его членов (болезнь, неудачи на промысле, бездетность и т. д.). Причиной беды считался соответствующий дух; чтобы восстановить добрые отношения с ним, шаман в ходе камлания совершал символическое путешествие в мир сверхъестественных сил. В зависимости от цели конкретного обряда это могут быть верховные боги, духи-хозяева природных стихий, духи-покровители охоты, божества плодородия людей или скота, духи болезни и т. д.; перед началом своего путешествия к соответствующему божеству или духу шаман призывает еще и своих многочисленных духов-помощников (включая духов-предков, от которых он получил свой дар), вступает в диалоги с духами и добивается от них благорасположения, служащего залогом будущих успехов и процветания своих соплеменников.

Таким образом, в ходе каждого камлания шаман-медиатор создает свой вариант мифа, адаптированный как к конкретным обстоятельствам совершаемого обряда, так и к традиционной картине мира, присущей данному этносу. Варьирование общей для всех камланий сюжетной схемы играет при этом принципиально важную роль: именно оно позволяет подвести разовые события под мифологический образец, что как раз и составляет одну из основных функций шамана.

Общение шамана с духами предполагает иноговорение. В отличие от иносказания (как способа передать скрытый смысл) под иноговорением предлагается понимать различные формы и способы для передачи одного и того же смысла, своего рода «перевод» с языка людей на язык духов, осуществляемый шаманом в ходе своих сеансов.

Хотя в камланиях в качестве знаков, репрезентирующих путешествие шамана по мирам Вселенной, часто используются пляска, жесты и пантомима, рисунки, скульптурные изображения, продукты питания и вещи в качестве жертвенных даров и т. д., все же основная роль в этом синкретическом действе принадлежит акустическому коду. И это

исключительно: в условиях бесписьменной (или, чтобы не прибегать к отрицательному определению, тотально устной) культуры именно сонорное и вербальное поведение шамана несет основную нагрузку при установлении коммуникации с иномирными существами.

Предлагаемые ниже наблюдения представляют собой попытку интерпретации и толкования некоторых характерных особенностей шаманских песнопений, отличающих их от обычных обрядовых заклинаний, которые исполнялись родовыми членами сообщества (обычно – наиболее уважаемым или наиболее красноречивым человеком). Опора здесь делается и на сличение вариантов тех общих мест и формул, которые в большом количестве встречаются в шаманских текстах и повторяются от одного камлания к другому. Наблюдения эти носят предварительный характер: их еще предстоит уточнить и дополнить в ходе более детального изучения материала. При цитировании источников примечания, помещенные в круглые или прямые скобки, принадлежат авторам соответствующих работ, а мои комментарии и пояснения даются в угловых скобках. Сначала мы рассмотрим сонорное поведение шамана как способ передать голос духов, затем перейдем к анализу некоторых вербальных формул, а в конце приведем несколько примеров импровизаций и экспромтов, которые возникают в ходе камланий как результат адаптации традиционных клише к конкретным обстоятельствам совершения обряда.

Партитура камланий представляет собой сложное переплетение голосов персонажей, с которыми шаман вступает в контакт. Для их различения используется богатый арсенал средств интонирования, позволяющих присутствующим на сеансе людям следить за происходящим. Собственно говоря, уже сама фактура шаманского пения, сопровождаемого ударами в бубен и звоном металлических подвесок, различного рода имитации «голосов природы», речитатив или ритмически организованная речь, асемантические слова и заумь представляют собой своего рода иногоговорение и осмысляются традицией как наиболее действенное и надежное средство, позволяющее установить контакт с духами, прямое общение с которыми запрещено или опасно.

ных рангов. Иногда шаманские сеансы совершались с прогностической целью — «посмотреть дорогу», т. е. узнать от духов о грядущих событиях. Но чаще к услугам шамана прибегали в случае неблагоприятного состояния коллектива (голод, эпидемия) или отдельных его членов (болезнь, неудачи на промысле, бездетность и т. д.). Причиной беды считался соответствующий дух; чтобы восстановить добрые отношения с ним, шаман в ходе камлания совершал символическое путешествие в мир сверхъестественных сил. В зависимости от цели конкретного обряда это могут быть верховные боги, духи-хозяева природных стихий, духи-покровители охоты, божества плодородия людей или скота, духи болезни и т. д.; перед началом своего путешествия к соответствующему божеству или духу шаман призывает еще и своих многочисленных духов-помощников (включая духов-предков, от которых он получил свой дар), вступает в диалоги с духами и добивается от них благорасположения, служащего залогом будущих успехов и процветания своих соплеменников.

Таким образом, в ходе каждого камлания шаман-медиатор создает свой вариант мифа, адаптированный как к конкретным обстоятельствам совершаемого обряда, так и к традиционной картине мира, присущей данному этносу. Варьирование общей для всех камланий сюжетной схемы играет при этом принципиально важную роль: именно оно позволяет подвести разовые события под мифологический образец, что как раз и составляет одну из основных функций шамана.

Общение шамана с духами предполагает иноговорение. В отличие от иносказания (как способа передать скрытый смысл) под иноговорением предлагается понимать различные формы и способы для передачи одного и того же смысла, своего рода «перевод» с языка людей на язык духов, осуществляемый шаманом в ходе своих сеансов.

Хотя в камланиях в качестве знаков, репрезентирующих путешествие шамана по мирам Вселенной, часто используются пляска, жесты и пантомима, рисунки, скульптурные изображения, продукты питания и вещи в качестве жертвенных даров и т. д., все же основная роль в этом синкретическом действе принадлежит акустическому коду. И это

неудивительно: в условиях бесписьменной (или, чтобы не прибегать к отрицательному определению, тотально устной) культуры именно сонорное и вербальное поведение шамана несет основную нагрузку при установлении коммуникации с иномирными существами.

Предлагаемые ниже наблюдения представляют собой попытку интерпретации и толкования некоторых характерных особенностей шаманских песнопений, отличающих их от обычных обрядовых заклинаний, которые исполнялись рядовыми членами сообщества (обычно – наиболее уважаемым или наиболее красноречивым человеком). Опора здесь делается и на сличение вариантов тех общих мест и формул, которые в большом количестве встречаются в шаманских текстах и повторяются от одного камлания к другому. Наблюдения эти носят предварительный характер: их еще предстоит уточнить и дополнить в ходе более детального изучения материала. При цитировании источников примечания, помещенные в круглые или прямые скобки, принадлежат авторам соответствующих работ, а мои комментарии и пояснения даются в угловых скобках. Сначала мы рассмотрим сонорное поведение шамана как способ передать голос духов, затем перейдем к анализу некоторых вербальных формул, а в конце приведем несколько примеров импровизаций и экспромтов, которые возникают в ходе камланий как результат адаптации традиционных клише к конкретным обстоятельствам совершения обряда.

Партитура камланий представляет собой сложное переплетение голосов персонажей, с которыми шаман вступает в контакт. Для их различения используется богатый арсенал средств интонирования, позволяющих присутствующим на сеансе людям следить за происходящим. Собственно говоря, уже сама фактура шаманского пения, сопровождаемого ударами в бубен и звоном металлических подвесок, различного рода имитации «голосов природы», речитатив или ритмически организованная речь, асемантические слова и заумь представляют собой своего рода иноговорение и осмысливаются традицией как наиболее действенное и надежное средство, позволяющее установить контакт с духами, прямое общение с которыми запрещено или опасно.

Так, еще Г.В. Ксенофонтов отмечал, что якуты отличают обыкновенное пение от шаманского и имеют для него специальное слово *кутурар*, производное от *кут* — «душа» (имеется в виду, что поет не сам шаман, а та душа, которая вселилась в него). «Напев при *кутуруу* значительно отличается от простого пения: поют грубым голосом, порывисто, с беспрестанным мотанием головой и не глядя на людей» [Ксенофонтов 1930: 112]. В «Словаре якутского языка» Э.К. Пекарского термин *кутуруу* толкуется несколько иначе — как песня-ритуал, призванный «взывать о благополучии души» [Пекарский 1959, 3: стб. 3070]. Исследователь музыкальной культуры народов Сибири Ю.И. Шейкин характеризует *кутуруу* как шаманское ритуальное пение, ритмика которого регулируется стихом, кинематикой шаманских движений, звоном погремушек, ударами в бубен, а мелодика основана на вибрации, трематизированном дрожании голоса и резкой смене регистров [Шейкин 2002: 461]. В обыденной жизни использовать шаманское пение запрещалось, поскольку мелодии *кутуруу* поются не своими, а «чужими» голосами, т. е. от лица духов. В этой связи представляет интерес предложенная Шейкиным [Шейкин 2003: 58–60] формула, описывающая структуру шаманского песенного высказывания так: «он (они)», т. е. духи-помощники шамана, «поют моим голосом» (букв. «играют на моей гортани») «для меня» (в случае самолечения), «для нас» (лечение соплеменников) и «для них» (общение с духами-покровителями).

Сходные представления бытовали у тунгусоязычных народов Сибири. У эвенков шаманские песнопения *дзарин* (*дзаричин*) могли исполнять только шаманы, прошедшие посвящение [Шейкин 2002: 433]. Специфическое гортанное пение *няя* эвенских шаманов отличалось по звучанию от обычных песен-импровизаций и от эпических напевов сказителей — *нимкаланал* [Попова 1981: 246–247]. Интересные наблюдения приводит Т. д. Булгакова о нанайском шаманском пении *яян*. «Наличие самого факта общения с *сэвэнами* <духами> предполагает использование определенного круга интонаций, отличных от интонации в песнях и в песенных разделах сказок. Существование определенной семантики шаманского пения можно подтвердить следующим примером. Пожилые нанайцы помнят случаи, когда, рассказы-

ной сказку, исполнитель по ходу сюжета начинал часто упоминать *сэвэнов* и невзначай вступал с ними в контакт (*сэвэны* так бы откликались на свои имена). При этом непроизвольно менялась манера интонирования (сказитель переходил на шаманское пение *яян*). Менялось его физическое состояние («мурашки бегают»), и он был вынужден оборвать рассказ, так как считалось, что вызов духов без серьезной на это причины не может пройти безнаказанно» [Булгакова 1985: 207].

В ситуациях, когда, наоборот, необходимо установить непосредственный контакт с духами, употребляется именно шаманское пение. Оно рассматривалось как «нить» или «ремень», связующие миры. Так, у нганасан, по наблюдениям Грачевой, «прослеживается отношение к песне, как к чему-то, что не должно прерываться, но может тянуться, как веревка или дорога» [Грачева 1983: 56]. Чтобы во время шаманского сеанса голос в процессе пения звучал постоянно, использовался прием, называемый в музыковедении «респонсорным пением»: после каждой мелодической строки, петой шаманом, ее тут же подхватывает кто-либо из присутствующих людей и тянет ее, пока шаман не начнет петь следующую фразу (подробнее см. [Добжанская 2002: 70]). В результате «их голоса все время чередуются, как бы реализуя связь-веревку, протянутую между миром *нго* <духов> и людьми» [Грачева 1983: 56]. По рассказам нганасан, во время больших камланий все сидящие в чуме выступали в роли подпевал: «Чем громче и непрерывнее звучит бубен, чем больше голосов составляют хор, чем мощнее он звучит, тем больше силы у шамана, тем дальше он может двинуться в пространство *нго*» [Грачева 1983: 140]. Респонсорное пение в ходе шаманских обрядов применялось у большинства народов Центральной Сибири: ненцев [Симченко 1975: 94 сл.], кетов [Алексеев 1981: 116], эвенков [Варламова 2002: 154–155], селькупов [Шейкин 1996: 34].

Еще более широкое распространение имело само представление о возможности шаманского пения обеспечить надежную связь между человеческим коллективом и сакральными силами, находящимися «во внешнем», как его называют нганасаны, пространстве. На этой почве возникает целый ряд языковых метафор. Так, шаманский бубен

часто назывался «оленем» или «лодкой» (если шаман спускался в иной мир по реке), а колотушка бубна – «погонялкой» для оленя или «веслом» [Прокофьева 1981: 48, 51]. У якутов, долган, алтайцев бубен называли «конем», «верблюдом» [Функ 2004: 138] или другим ездовым животным шамана [Потапов 1991: 164].

И наконец, сама мелодическая сторона шаманских напевов (их тембровая и темповая организация, особые формы звукоподачи и др.) служила своего рода звуковой маской, которая была призвана продемонстрировать «приход» духа-помощника шамана или духа его предка на зов. У нанайцев «общение с каждым *сэвэном* (или группой *сэвэнов*) осуществляется при помощи определенного напева, относительно устойчиво сохраняющегося в различных камланиях <...> При этом каждый из присутствующих *сэвэнов* по очереди вселяется в шаманку, «заставляя» ее петь именно его напев» [Булгакова 1985: 208].

Собравшиеся на камлание сородичи легко узнавали, «чьи» они. Так, например, В.Г. Богораз еще в начале XIX в. отметил, что у чукчей «каждый шаман имеет несколько собственных напевов, хорошо известных всем присутствующим. Если на празднике кто-нибудь споет один из таких напевов, то слушатели тотчас же узнают его и говорят, что этот человек поет напев такого-то шамана» [Богораз 1939: 120]. По наблюдению Е.Д. Прокофьевой, селькупы, присутствующие на камлании, «часто в песнях шамана внука <...> узнавали дедовские напевы», а само овладение навыками шаманского пения считалось критерием зрелости начинающего шамана, его готовности к получению тех или иных атрибутов облачения [Прокофьева 1949: 337]. В арсенале кетских шаманов тоже имелся набор разных по напеву песен, который был хорошо знаком окружающим [Алексеев 1981: 117].

В том, насколько изощрена память носителей устной культуры, насколько долго и точно они помнят, чьи песни они исполняют, не раз приходилось убеждаться во время полевой работы. Во время экспедиции в Якутию в 1980 г. от бывшего *кутуруксута* (ассистента) шаманов М.Я. Иванова мы с коллегами записывали на магнитофон призывания духов-помощников, принадлежавших умершему шаману Павлову,

которому наш информант помогал в молодости, а утром к нам пришел сын шамана — сам уже старик — и сказал, что «слышал вчера песни отца».

Однако этих отрывочных наблюдений и разрозненных фонозаписей фрагментов шаманских камланий было явно недостаточно для того, чтобы понять причины столь глубокой укорененности шаманских напевов в традиции. Лишь в недавно опубликованной монографии О.Э. Добжанской [Добжанская 2002] феномен шаманского пения у нганасан был подробно и обстоятельно описан. Используя многочисленные этнографические, фольклорные и лингвистические работы о нганасанах и сопоставив между собой несколько десятков фонозаписей шаманских песнопений (в том числе и записи шаманских камланий в полном объеме, которые были осуществлены в 80–90-х гг. XX в. от трех шаманов — Тубяку, Демниме и Дюльсымяку Костеркиных, принадлежащих к шаманской династии рода Нгамтусу’о), она осуществила нотировку мелодий, провела их скрупулезный анализ и пришла к следующим выводам. Во-первых, оказалось, что записанные от этих шаманов напевы действительно часто совпадают, т. е. переходят по наследству от предков. Например, от деда Дюходе Костеркина (с которым с конца 20-х гг. XX в. работал выдающийся этнограф и фольклорист А.А. Попов) к его сыновьям Демниме и Тубяку перешел дух-помощник по имени *Хотарэ*, который затем стал главным духом сына Демниме — Дюльсымяку; сравнение упомянутых мелодий показало их полную идентичность [Добжанская 2002: 40–41]. Во-вторых, песни духов «являются единственным мелодическим содержанием традиционного шаманского ритуала нганасан, другие, неперсональные, мелодии в обряде не встречаются, за исключением редких случаев мелодической импровизации». И наконец, каждому шаманскому духу-помощнику соответствует определенная песня, строго закреплённая за ним в качестве индивидуального музыкального маркера [Добжанская 2002: 46]. В этом отношении они типологически сопоставимы с так называемыми «личными песнями» и родовыми напевами (подробнее о них см. [Повик 1999: 224–228]) и очевидным образом опираются на эту традицию.

Что касается метрики нганасанских шаманских песнопений, то, как отметил Е.А. Хелимский, «все слова, произносимые духами, пропеваются — при этом значительная часть текста подчинена строго метрической схеме: иные, непоэтические формы речевого общения для духов неприемлемы» [Костеркина, Хелимский 1994: 21].

Итак, уже само шаманское пение оказывается такой формой сонорного поведения, которое расценивается шаманистами как способ отделить «речь духов» от обычного человеческого языка. Оно используется в качестве своего рода метафоры речи, а сама мелодия — как звуковая маска, репрезентирующая духа, прибывшего на зов шамана, вступившего с ним в диалог или «вселившегося» в него. Для этой же цели использовались «нечеловеческие» звуки: хрип, свист, вой, особые приемы звукоизвлечения и т. д. Начало и конец прямой речи духов часто маркировались запевными словами, асемантическими возгласами или рефренами.

Эту же функцию выполняли и звукоподражания. Тезис о том, что они призваны обозначить голоса шаманских духов, не требует развернутых аргументов и комментариев. Однако более детальный анализ позволяет обнаружить, что звукоподражательные сигналы не были простой имитацией голосов животных, как их обычно интерпретируют в этнографической литературе, а зооморфный статус этих духов, кажущийся очевидным, далеко не всегда согласуется с функциями этих персонажей в контексте камланий.

У нганасан, например, в камланиях помимо персональных напевов духов-помощников звучат рев медведицы, хорканье оленя, голоса птиц, пастушеские сигналы по управлению оленьим стадом [Добжанская 2002: 44].

При этом далеко не всегда эти звукоподражания служат иконическими знаками соответствующих зооморфных духов. Семантически звукоподражания не так просты, как может показаться, и для их дешифровки необходимы дополнительные «фоновые знания».

Так, звуки пастушеских покриков не означают, что соответствующие шаманские духи имеют облик оленей, скорее они демонстрируют способность шамана управлять духами и маркируют момент их совместной «отправки» в дорогу.

Лексемы, которые переводятся как «стадо», «сонм», часто встречаются в шаманском языке для обозначения всей совокупности духов-помощников; ср. у кетов: шаман, созывая своих духов, называет их «мошкара моя», «ибо их так много, как мошки» [Анучин 1914: 29].

По наблюдению О.Э. Добжанской, в камланиях Дюльсымяку Костеркина крики лебедей и гусей сопровождают мелодию одного из духов-помощников по имени *Кадя-коптуя* [Добжанская 2002: 45]; ряд этнографических данных позволяет предположить, что эта деталь не случайна, но связана она не столько с репрезентацией этих птиц как орнитоморфных шаманских помощников, сколько с мифологическим статусом основного персонажа: *Кадя-коптуя* в переводе означает 'Гром-девушка' или 'Грома дочь'. Сам Дюльсымяку прокомментировал ее образ так: «Это гремящий шайтан, она летучая, как птица – гром ведь тоже летает» [Добжанская 2002: 40].

В мифологии нганасан Гром (*Кадю'о-нгуо*, *Кадя-нгуо*, чей дочерью, судя по имени, является *Кадя-коптуя*) связан с несколькими понятиями: «гром, сильный теплый ветер с проливным дождем, весенняя буря, меха для раздувания огня», т. е. ассоциируются с теплом. На зиму он откочевывает на своей небесной упряжке с Таймыра, где живут нганасаны, на юг, а весной «идет в качестве “передовщика” для тепла и света с юга в зону недавнего влияния Холода-матери» [Симченко 1996: 34]. В этом же направлении следом за ним возвращаются на север в тундру перелетные птицы (гуси, лебеди и др.). Мелодия шаманского духа *Кадя-коптуя* как нельзя лучше передает ее стремительный полет, несущий в тундру весеннюю грозу, теплый дождь и, как следствие, пробуждение животельных сил природы, освобождающих людей от власти холода и льда, которые ассоциированы с образами *Сырада-нимы* (Холода-матери) и извечного противника Грома *Коду-нгуо* (Пурги бога).

Таким образом, звукоподражания птицам в данном случае скорее всего не являются иконическим знаком самостоятельно действующих лиц камлания, а служат атрибутом шаманского духа *Кадя-коптуя*, чей приход знаменует победу шамана над силами смерти и зла, акустически реализуя эту метафору.

Появление среди духов-помощников Дюльсымяку Грома дочери, судя по некоторым данным, тоже не случайно: оно подтверждает факт наследования духов внутри династии. Так, сходная мелодия была записана от Демниме Костеркина – отца Дюльсымяку [Добжанская 2002: 45]. Более того, в зафиксированном Ю.Б. Симченко шаманском мифе (который, по всей видимости, и послужил основой этой традиции) рассказывается о том, как шаман по прозвищу Сыры'о (в тексте о нем говорится как об «отце Дюходэ», т. е. он является прадедом Дюльсымяку) вылечил самого *Кадю'о-нго* (бога Грома), когда тот из-за ран не мог откочевать в конце лета на юг, отчего затяжная жара грозила уничтожить оленьи стада и людей [Симченко 1996: 35]. К этому можно добавить, что в качестве шаманских духов-помощников часто выступали не только реальные или легендарные «предки», но и «дети» могущественных духов, полученные шаманами прошлого за свои заслуги или успехи (ср. мотив «небесной жены» шамана, широко представленный в шаманских легендах многих народов Сибири).

В связи с важностью мифологических коннотаций для понимания смысла, скрытого за тем или иным звукоподражанием, уместно привести наблюдения И.С. Гурвича о том, что у якутов-оленеводов призывание нужного духа не всегда было прямым: «Для того, чтобы добраться до *Аллараа огонньора* (хозяина нижнего мира), по объяснению бывшего шамана М.Г. Григорьева, необходимо было обратиться к духу змеи (*эриэн кыыл*). Змея породила или перевоплощалась в горностая, колонка и ящерицу, следовательно, через их изображения можно снестись с самим духом нижнего мира. Шаман нырял в образе гагары в нижний мир (в океан) не потому, что гадара хорошо ныряет, а потому, что она достала землю при творении <...> Воспользовавшись каким-нибудь из мифов, – пишет Гурвич, – шаман начинает камлать и, сообразуясь с представлениями об основе, т. е. генеалогии каждого духа, его былых подвигах, действовал во время шаманской мистерии. Любопытно, что некоторые заклинания начинались просто с повторения того, кто является основой чего (какого духа или явления), т. е. фрагментов каких-то мифов. Таким образом, действия шаманов основывались на ряде мифов сакрального значения» [Гурвич 1977: 223–224].

Подобного рода детали мифологического контекста могут быть свернуты в звукоподражании, в имени призываемого духа или, напротив, развернуться в пространные изложения его биографии, стать предметом диалога с духом и т. д. Например, В.И. Анучин описывает такую картину встречи духов-помощников у кетов: «Шаман любовно перечисляет их по имени, приветствует явившихся и, разговаривая с ними, вспоминает случаи из недавних камланий вроде следующего: “А это ты, гагара! Это хорошо <...> ты всегда проворнее других!.. помнишь, как мы с тобой двадцать раз ныряли, едва достали дна (явный намек на миф о ныряльщике за землей) <...> селедка густо шла, не протолкнешься <...> ты хорошо тогда кушала <...> а где твой брат?”» [Анучин 1914: 28].

Перейдем теперь к рассмотрению вербальной стороны шаманских песнопений. Их тексты изучены еще недостаточно, да и опубликовано их сравнительно мало. Отчасти это объясняется усложненностью языка шаманских заклинаний, затрудняющей их фиксацию и перевод. В первую очередь это касается психоделических форм шаманского пения и моментов, когда шаман, погрузившись в транс, не контролирует свою речь; при этом он часто вообще переходит на глоссолалию (непроизвольные выкрики и бессмысленные сочетания звуков, сохраняющие лишь внешние признаки связной речи), которая интерпретируется присутствующими на камлании как речь вселившегося в шамана духа.

В статье В.Г. Богораза «О так называемом языке духов (шаманском) у различных ветвей эскимосского племени» (1919; переиздана в 1995) есть одно интересное наблюдение: «Шаманские песнопения вообще имеют такой условный, не ясно очерченный смысл. При этом и слушатели, и сами поющие считают за лучшее подчеркивать и усиливать эту мало-понятность. Между людьми и духами все-таки должна быть проведена демаркационная линия. Люди не могут и не должны понимать язык духов. Поэтому если спросить, например: “что он говорит?” — он, т. е. дух, говорящий устами шамана, — слушатели хором отвечают: <...> “мы не понимаем!” <...> Понять все-таки можно» [Богораз 1995: 98]. Действительно, вербальный текст шаманских песнопений строится так, чтобы он, создавая впечатление речи иномирного существа, все же

оставался хотя бы в общих чертах понятен собравшимся на сеанс людям. Такая двойственность диктует необходимость применения особой техники иноговорения, которая совмещает в себе как шифровку смысла путем метафорической замены общеупотребительных слов их «шаманскими» эквивалентами, так и варьирование устоявшихся языковых клише и обрядовых формул, опирающееся на мифологические значения и их коннотации, хорошо известные всем носителям данной традиции.

Очень выразительно эту особенность шаманского текстопорождения сформулировал нганасанский шаман Тубяку Костеркин в одной из бесед с этнографом Ю.Б. Симченко. Пожаловавшись на то, что ему стала отказывать память («долго все вспоминаю, что раньше говорил и что мне эти дьяволы говорили»; под «дьяволами» в нганасанском пиджине на основе лексики русского языка имеются в виду сверхъестественные существа дямада), Тубяку сначала объяснил, что любое отступление от традиции грозит шаману санкциями со стороны духов («Если все не вспомнишь, дьявол сердиться будет»), а затем неожиданно добавил: «Он два раза одну и ту же говорку в ухо не кладет», т. е. дважды повторенные в одинаковых выражениях высказывания духи не удостоивают своим вниманием (см. [Симченко 1993: 315]). Последняя фраза объясняет причину, по которой шаман прибегает к варьированию формул, к языковой игре и импровизациям. Иноговорение может осуществляться в камланиях на разных уровнях текста – лексическом (слова и устойчивые словосочетания), синтаксическом (параллелизм строк как способ синтаксической организации тирады), сюжетном (риторические приемы, включение дополнительных аргументов и связанных с ними фабульных поворотов). Для примера рассмотрим несколько вербальных формул, характеризующих шамана как посредника и переводчика.

Большое количество лексем, замещающих общеупотребительные слова их обрядовыми эквивалентами, касается атрибутов шаманского облачения. Выше уже упоминалось, что шаманский бубен в песнопениях часто называли «ездовым оленем» или «лодкой», а колотушку бубна – «погонялкой» для оленя или «веслом», т. е. уподобляли средствам перемещения в пространстве.

Целый ряд заместительных номинаций для духов-помощников связан с их способностью воспроизводить звуки речи. Так, телеуты и шорцы называли духа-покровителя шамана «человеком для ушей» (Кулагына кижй болуп), поскольку он давал «чтящим и призывающим его шаманам “говoreние” (айдар берер), т. е. внушал шаманам, что надо говорить» [Потапов 1991: 68].

У чукчей одна из категорий шаманских духов называлась *япраколет* – «отдельные», или «свободные» голоса [Богораз 1939: 121]. Сходным образом иганасанские шаманы именovali духов-помощников *дямада* (букв. «горло имеющее»), что, возможно, мотивировано как раз тем, что их появление маркировалось напевом.

Посредническая функция шаманов отчетливо осознавалась шаманистами.

В алтайском молении духу-покровителю местности шаман представляется ему так: «Среди этих данников <т. е. людей, совершающих жертвоприношение> / Будучи двуязычным <*tildy*> / Стал я толмачом» <*tilmau*> [Анохин 1924: 93]. Телеутская шаманка на вопрос духа о том, кто она такая и откуда пришла, отвечает: «Солнечной земли переводчица <*тильмежи*> я, / Небесного Ульгеня-хана жрица <*таргазы*> я, / Подлунного народа переводчица я, / Священного Ульгеня-хана жрица я» [Функ 2004: 144].

У якутов шаман, обращаясь к верховному божеству Юрюнг Айыы Тойону <Белый создатель-господин>, тоже называл себя «переводчиком» (*тылбаасчым*): «Ты сделал нас, шаманов, переводчиками для людей этого среднего места (земли); ты сделал, чтобы мы были молитвословными» [Худяков 1969: 257]. В других формулах якутский шаман называет себя «послом»: «Пришел я верным послом, подобающим сватом, умеющим заказчиком от солнечных людей <это клише означает ‘якуты’>» [Худяков 1969: 222–223].

Подобного рода переносные значения и формулы могут выражать подтекст того или иного сюжетного звена. Ненцы (оленоводы тундры) называли фрагмент камлания, отделенный от следующего 5–10-минутным перерывом, *нгайдалава* – «попрыск» (расстояние, которое оленья упряжка проходит без остановки на отдых). В записанном

Т.В. Лехтисало еще в 1911 г. тексте шаманского песнопения «попрыском» называется то отрезок дороги, по которой шаман совершает свое путешествие на небо, то фрагмент камлания [ФН 2001: № 12, стк. 171–190 и 260–264], т. е. между пением и описываемым в нем реальным действием ставится знак равенства. Эта метафора «дорога-песня» растворяется в сюжете следующим образом: шаман на нарте, в которую запряжены ездовые олени (в тексте они названы «Два-Пушистохвостых»), отправляется на небо, чтобы оживить своего отца (момент его смерти выражен иносказанием «близнецом земли стал»). Для описания трудностей пути использована формула, повторяющаяся с минимальными вариациями несколько раз: «Два-Пушистохвостых / Готовы бежать, / Задние ноги [их] вскачь несутся, / Передние – по воздуху летят. / Три дня / Без усталости бегут, / Четвертый день / Начался, / Носами вперед / Они упали» [ФН 2001: № 12, стк. 93–103 и др.]. Однако в эпизодах, описывающих возвращение шамана, добившегося от небесных духов своей цели, используется другая формула: «Рогов оленей / Передние отростки / Подобны пылающим кострам» [ФН 2001: № 12, стк. 381–382]. Ее поэтический смысл становится понятен из более развернутого варианта, в котором при помощи эмоционально насыщенных деталей рисуется радость героя: «Два-Пушистохвостых мои / Уши свои чешут. / Свою белую парку на себя накинул, / Вожжи взял, / Назад от солнца / Я повернул. / По нанизывающимся цепям дорог / Сто передних отростков рогов <оленей> / Жаром пышут. / По небесным дорогам / На нижнюю землю / Так и добрались» [ФН 2001: № 12, стк. 397–399].

Рефлексия по поводу посреднической функции шамана, стремящегося найти общий язык с тем духом, от которого в данном конкретном камлании зависит благополучие людей, отчетливо выражена в якутской формуле «заговори по-человечески, молви по-якутски». Означает она призыв проявить благосклонность. Эта формула встречается не только в шаманских текстах, но и во время извлечения медведя из берлоги: «заговори-ка по-человечески, направимся-ка по-якутски!» [Худяков 1969: 211–212]. В обращении к духу-покровителю леса Байанаю охотники просят его «заговорить

по-якутски» [Алексеев 1975: 56], т. е. проявить понимание и наделить богатой добычей.

В камланиях эта формула, как правило, адресована духу болезни и, бесконечно варьируясь, разрастается в длинные тирады, смысл которых заключается в том, чтобы убедить духа уйти и тем самым освободить больного. Например, обращаясь к духу болезни, шаман уговаривает ее смягчить гнев: «Госпожа тетушка <т. е. болезнь>, пожалей ты, будь ласкова <...> помилуй ты, вникнувши в удачное мое причитание, наполнившись шучным моим дьявольским напевом <...> Как человек, вошедший, отворя (двери), в дом якута-человека <т. е. придя как гость>... говори ты по-человечески, молви по-якутски! Довольно ты наелась <считается, что злой дух залезает в человека и грызет его изнутри>, остановись! Развязывая твою в три ряда серебряную <серебро, в отличие от железа, означает в формулах светлое, доброе начало> плотнокаменную <крепко сжатую> челюсть, замкнутую со скрипом <т. е. разговорись>, госпожа моя тетушка» [Худяков 1969: 244].

В камлании, где болезнь причинил *юёр* (душа человека, умершего не своей смертью), формула обращения звучит так: «Ведь ты к человеку пришел, говори по-человечески. Ведь ты к якуту пришел, говори по-якутски. Ведь когда ты был на свете <т. е. когда ты был жив>, ты думал по-человечески, когда был на человеческой земле, ведь имел же ты человеческие мысли!» [Худяков 1969: 320]. В этом же камлании шаман, посчитав, что юёра можно уговорить, не прибегая к дорогостоящим подаркам, ссылается на то, что он призван к служению самими духами и потому может повелевать ими: «Удовлестворись моим причитанием, моим напеванием. Не сам нашел мудрость губ моих. Вы сами положили меня навзничь и налили мне в рот через гортань ваше учение. Вы сделали меня молитвословным против всех всевозможных хитростей восьминогого Аан Адьарай Бёгё <хозяин нижнего мира, глава всех злых духов>... Был я зайкой хуже рыбы, а он сделал меня речистым <...> Меня, глухого, хуже яйца, сделал он с острой памятью». Затем шаман переходит от уговоров к угрозам, обыгрывая все ту же метафору «напев-дорога»: «Если ты перебредешь, как воду, мою молитву, имеющую назначение и происхождение из таких мест, то ведь и тебе самому грешно

будет. Если ты, как снег, перебредешь <т. е. не уважишь> мой толстый напев, имеющий такое определение, то и тебе самому не останется это без наказания (за грех)» [Худяков 1969: 320].

Приведу еще один пример, в котором, в отличие от предыдущего, простое нанизывание риторических ходов перерастает в языковую игру, ведущую к размытости и тем самым к многозначности смысла. Речь идет о подставных названиях, встречающихся в языке охотников, рыбаков, путников, т. е. людей, чья деятельность протекает вне «своего» пространства. Особенно много разнообразных иносказаний, иногда весьма затейливых и неожиданных, употреблялось в отношении промысловых животных.

Так, в охотничьем языке шорцев медведя называют «старик», «великий человек», соболя (за его ценный мех) – «доход», колонка – «клыкастый», горноста – «чернохвостый» [Потапов 1929: 658]. У эскимосов промысловых зверей называют «по какому-нибудь характерному, но все-таки побочному признаку: “усатый”, “клыкастый”, “хвостатый”. Дикий олень назывался “вшивым”, “сучковатым”, морж не только “клыкастым”, но также “владельцем костылей”» [Богораз 1995: 103].

У якутов используемые на охоте или рыбалке подставные слова встречаются в обрядовых текстах. Например, в одном из вариантов обрядового обращения (алгыса) к духу леса Байаная охотники просили его: «[Зверей], выпуклые коленные суставы имеющих / Ко мне [Байанай] направь, пожалуйста! / Развилистые рога имеющих / Мне пошли, пожалуйста! / Острые клыки имеющих / Мне предназначь, пожалуйста!» [ОПСЯ 2003: 139].

В *алгысе* духу-хозяйке воды говорится: «Осклизких своих на майдан вываливай! / Круглоспинных своих скручивай, / Широкоплавниковыми своими одаривай! / Толстохвостых своих протягивай! <...> / Желтым маслом / Тебя угостив, / Молим тебя! / Стародойки густым молоком, / Первородки сливками, / Дух-хозяин воды Уокаа Джаралык! – / Ешь, наслаждайся!» [ОПСЯ 2003: 179]. В последней формуле отчетливо выражен принцип обменного дарения: молочные продукты – духу воды, рыбный улов – людям.

В камлании к «госпоже бабушке Яне» (дух-хозяйка р. Яна) подобного рода иносказания для рыбного улова

(«склизкохвостые» и др.) подвергаются двойной и даже тройной перекодировке [Худяков 1969: 222–227]. Шаман приносит ей и ее семейству не только молочные продукты, но и другие подарки: жертвенную веревку, к которой привязаны птичий пух и кусочки заячьей шкурки (пух предназначен в подарок сыну в качестве оперения для стрел, а шкурка зверья – на околыш шапки для дочери). В ответ на эти подношения шаман просит духа реки дать людям хороший улов: «<С малых лет> питался я, кормился вашим разбрызгиваемым ысяхом, вашими слизкими рыбами, вашими веселохвостыми, неплотнейшими, широкоголовыми» [Худяков 1969: 223]. В этой формуле сохранены подставные названия обычного *алгыса*, но они обобщены в неожиданном уподоблении улова «разбрызгиваемому ысяху», т. е. летнему календарному празднику якутов, центральным моментом которого было кропление кумыса духам. В благодарственном молении духам окружающей местности, которое, вернувшись от «госпожи бабушки Яны», совершает шаман, эта аналогия между действиями людей, кропящих духам кумыс, и действиями духов, дающих людям рыбу, развивается дальше: «Расширил я ваш разбрызгиваемый ысях», но дополняется новыми иносказательными обозначениями: «Не допускайте проскальзывать вашим гладкокопытным, скользить раздвоеннокопытным, проскальзывать четырехсуставным» [Худяков 1969: 226–227]. Если учесть, что во время *ысяха* кропление кумысом адресовалось не только духам местности, но в первую очередь высшим богам, а основной целью было обеспечить плодovitость конного и рогатого скота (главного источника благосостояния якутов), то, во-первых, становится понятным, что фраза «расширил я ваш разбрызгиваемый ысях» призвана выразить духам окружающей местности пожелание богатства и высшую степень благодарности, приравняв их к богам более высокого ранга. Во-вторых, мотивированным оказывается появление окказиональных заместительных номинаций, но уже не для рыб, а для домашних животных: «четырехсуставные», «гладкокопытные», т. е. лошади (ср. непарнокопытные!), и «раздвоеннокопытные», т. е. рогатый скот (ср. парнокопытные!).

В этих отрывках из шаманского песнопения топики *алгысов* кумысного праздника irradiирует на шаманское

песнопение духу реки, а лексика, относящаяся к скотоводству, переплетается с иносказательной лексикой рыболовных *алгысов* («скользить», «проскальзывать»). Возможно, это произошло из-за того, что камлание «бабушке Яне» происходило в период, близкий по времени к летнему солнцестоянию, к которому приурочивались *ысыахи* (в начале шаманского обращения к духам местности описывается картина наступающего лета). Но, пожалуй, главное в этом примере – осуществляемое в тексте характерное именно для шаманских текстов совмещение точек зрения людей и духов, взаимно-возвратные значения основных метафор, которые на языковом уровне раскрывают принцип обменного дарения как основного условия всеобщей гармонии и порядка. Подобного рода обыгрывание традиционных формул, будь то отдельные лексемы, фразеологические сращения или параллелизмы, разрастающиеся в тирады (у якутов они порой достигают 20–30 строк), составляет один из основных приемов шаманского языкового поведения.

Приведенные примеры позволяют, как кажется, сделать вывод о том, что иноговорение (игра синонимическими замещениями, прямыми и переносными значениями слов, символизация бытовых деталей и буквальная интерпретация символов, многократно дублирующих друг друга) обеспечивает подвижность и одновременно сохранность глубинного смысла шаманского высказывания.

В заключении – несколько слов о соотношении традиции и импровизации в шаманских текстах. Выше говорилось, что варьирование (присущее, вообще говоря, любому фольклорному тексту) в камланиях подчинено задаче адаптировать традиционную схему этих обрядов к конкретным обстоятельствам, в которых они совершаются. Как этот общий принцип обрядового поведения реализуется в шаманских песнопениях, я продемонстрирую на примерах, заимствованных из камланий нганасанского шамана Тубяку Костеркина (август 1989 г., пос. Усть-Авам; запись нганасанского текста, подстрочник и русский перевод текстов – Е.А. Хелимский) [ТЭС 1994: 30–106]. Оба сеанса представляли собой малые домашние камлания и проходили в присутствии семьи шамана и гостей (Е.А. Хелимский, Ю.И. Шейкин, О.Э. Добжанская и группа исследователей из Эстонии).

Весь зафиксированный текст был исполнен в строгом соответствии с нормативной для шаманских песнопений написан поэтической метрикой (изосиллабические строки, содержащие по восемь вокалических мор (слогов) каждая, при ударности нечетных слогов и с цезурой после четвертой моры), а клишированные формулы повторялись в различных частях камланий практически без изменений. При этом оба камлания являлись «во многом продуктом спонтанного поэтического творчества: его содержание определялось конкретными обстоятельствами камлания» [Костеркина, Хелимский 1994: 25–26].

Первый фрагмент камлания был посвящен приходу шаманского духа по имени Железный Конь Микулуска (*Микулуска Баса Диндуа*). От его лица Тубяку сразу же приступил к обсуждению чрезвычайного происшествия в семье младшей дочери шамана Надежды Костеркиной, муж которой (Анатолий Бобков), повздорив с соседями, стрелял поверх их голов из двухстволки. Сославшись на свое сверхъестественное умение останавливать пули («Насквозь проходящую пулю разве я не тот, кто ловил?»), дух потребовал от провинившегося Толи: «Пусть он клятву идолам даст: “Снова, – пусть скажет, – такого дела я снова не затею <...> В зарешеченную темницу не позволь мне соскользнуть. / Если после моего слова я снова еще одно дурное дело сотворю, тогда моя голова уж точно потеряна”» [ТЭС 1994: 32, стк. 23–29]. На смену Железному Коню приходит дух по имени Хотарыэ – главный помощник Тубяку, перешедший, как уже говорилось, к нему от отца. Он тоже подвергает Толю наговорам и внушениям: «...моего сынка крепко остерегите <...> Впредь злой ствол <ружье>, который ты будешь иметь при себе, пусть не приоткрывается! / Твоего Котуры гневливое сердце сюда я не пущу почевать [Я не позволю, чтобы в этом доме сердца были гневливыми, как у Котуры]» (ТЭС 1994: 37–38, стк. 83, 87–89). Котура – бог насильственной смерти; неоднократно возвращаясь к обсуждению проступка Толи и сравнивая прав нарушителя общественного спокойствия с «гневливым сердцем» этого мифологического персонажа, шаман устами своего духа-помощника добивается от провинившегося обещания больше так не поступать [ТЭС 1994: 34].

В ходе камлания духи подробно обсуждали с членами семей сына и дочери Тубяку текущие обстоятельства их жизни, а также разнообразные затруднения, которые, по мнению духов, испытывали гости (путаница в дневниковых записях одного из членов экспедиции; собранная из разнородных деталей кинокамера и др.). В конце первого камлания Хотарыэ проявил интерес к записям музыковеда Юрия Шейкина, с которым он был знаком, побывав вместе с Тубяку в Новосибирске, где от него были сделаны звукозаписи. Свое желание познакомиться с содержимым полевой сумки Шейкина он выразил так: «Сегодня ложась на отдых, / Юрой, (моим) сыном, носимые составляющие бумаги подушкой будучи (= сделав для себя) я собрался лечь <...> Водный Бык Хотарыэ <так он называет себя, подчеркивая свою связь с могущественным божеством воды – Биды-Нямы> собрался лечь, будучи носимым в сложенных бумагах <т. е. в полевой сумке>» [ТЭС 1994: 58–59, стк. 325–327, 330].

Появление в этой тираде выражений «ложась на отдых», «подушка», «я собрался лечь» – не случайность. Возможно, таким образом дух деликатно намекнул, что собирается удовлетворить свое любопытство в перерыве между камланиями, т. е. в свободное от своих служебных обязанностей время. Не исключено также, что эта импровизация Тубяку связана с традиционным для шаманства самодийских народов представлением о том, что между камланиями духи-помощники шамана отправляются спать. Например, еще в 1924 г. Т.В. Лехтисало отмечал, что у ненцев роспуск духов обозначался обычно как отправление ко сну, и привел в этой связи отрывок из шаманского песнопения: «Дочь моего великана / согрела мне пищу, / приготовила ложе. / Я взял семь подушек. / Съев семь кусочков, / начал я храпеть. / Сплю семь дней» [Лехтисало 1998: 129].

Приведу еще один пример высокого искусства поэтического экспромта Тубяку Костеркина. Ход первого его камлания был внезапно прерван шумом из соседней квартиры, где шел ремонт. Шаман ассоциировал этот стук с заколачиванием гроба и использовал для создания пожелания долголетия своим детям и их потомкам, выразив его в таких выражениях: «(До высоты) нынешнего божьего дня, / до высоты этого дня /

если будет расти для меня ребенок того, кто (сам) был ребенком <т. е. отныне и до третьего поколения>, / напротив меня стучащего / молотка шум, топорного железа шум / пусть я не пошуму в провожатые, / над головой кого-либо из моих детей / такой шум железа пусть не загрохочет» [ТЭС 1994: 41–42, стк. 130–137].

В ходе камлания прозвучало и грустное предсказание – о скором исчезновении шаманской традиции у нганасан, вложенное в уста того же Хотарыэ: «(В) готовый разгладиться (= исчезнуть) день шаманства (и) обращения к идолам / вместо меня ребенок не возбудится <имеется в виду состояние первого расстройств, одержимости духами как обязательный элемент инициации начинающего шамана, к которому переходит дар его предшественника>. Всех духов-помощников я сметаю в (один) клубок, / будет один только советский закон. [Всех своих духов-помощников я сметаю в один клубок (навсегда лишив их свободы действий), и вместо старых шаманских традиций воцарится один только советский закон]» [ТЭС 1994: 54, стк. 282–285]. Впрочем, этот скептический прогноз был смягчен более обнадеживающей фразой: «Отцовскую традицию, материнскую традицию будет знать один Бянтимяку (мой) сын» [ТЭС 1994: 55, стк. 286].

Хочется надеяться!..

Литература

- Алексеев 1975 – *Алексеев Н.А.* Традиционные религиозные верования якутов в XIX – XX в. Новосибирск, 1975.
- Алексеевко 1981 – *Алексеевко Е.А.* Шаманство у кетов. Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981.
- Анохин 1924 – *Анохин А.В.* Материалы по шаманству у алтайцев // Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 4. Вып. 2. Л., 1924.
- Анучин 1914 – *Анучин В.И.* Очерк шаманства у енисейских остяков // Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 2. Вып. 2. СПб., 1914.
- Баран 2002 – *Баран Х.* О Хлебникове. Контексты, источники, мифы. М., 2002.

- Богатырев 1971 – *Богатырев П.Г.* Вопросы теории народного искусства. М., 1971.
- Богораз 1939 – Богораз В.Г. Чукчи. Л., 1939.
- Богораз 1995 – *Богораз В.Г.* О так называемом языке духов (шаманском) у различных ветвей эскимосского племени // Кунсткамера. МАЭ им. Петра Великого. Т. 1. СПб., 1995.
- Булгакова 1985 – *Булгакова Т. д.* Эпили – шаманский жанр музыкального нанайского фольклора // *Artes Populares. Vol. 14.* Budapest, 1985.
- Варламова 1986 – *Варламова Г.И.* Фразеологизмы в эвенкийском языке. Новосибирск, 1986.
- Варламова 2002 – *Варламова Г.И.* Эпические и обрядовые жанры эвенкийского фольклора. Новосибирск, 2002.
- Грачева 1983 – *Грачева Г.Н.* Традиционное мировоззрение охотников Таймыра (на материалах нганасан XIX – начала XX в.). Л., 1983.
- Гурвич 1977 – *Гурвич И.С.* Культура северных якутов-оленьеводов. М., 1977.
- Добжанская 2002 – *Добжанская О.Э.* Песня Хотарэ. Шаманский обряд нганасан: опыт этномузыкального исследования. СПб., 2002.
- Иванов 1976 – *Иванов В.В.* Очерки истории семиотики в СССР. М., 1976.
- Кандинский 1919 – *Кандинский В.* О сценической композиции // Изобразительное искусство. № 1. Пг., 1919.
- Ксенофонтов 1930 – *Ксенофонтов Г.В.* Легенды и рассказы о шаманах. М., 1930.
- Костеркина, Хелимский 1994 – *Костеркина Н.Т., Хелимский Е.А.* Малые камлания большого шамана // Таймырский этнолингвистический сборник. Вып. 1. Материалы по нганасанскому шаманству и языку / Под ред. Е.А. Хелимского. М., 1994.
- Лехтисало 1998 – *Лехтисало Т.В.* Мифология юрако-самоедов (ненцев) / Пер. с нем. Н.В. Лукиной. Томск, 1998.
- Новик 1999 – *Новик Е.С.* Семиотические функции голоса в фольклоре и верованиях народов Сибири // Фольклор и мифология Востока в сравнительно-типологическом освещении. М., 1999.

- СНПСЯ 2003 – Обрядовая поэзия саха (якутов). Новосибирск, 2003.
- Пекарский 1959 – Словарь якутского языка. В 3 т. / Сост. Э.К. Пекарский. М., 1959.
- Попова 1981 – *Попова У.Г.* Пережитки шаманизма у эвенов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981.
- Потапов 1929 – *Потапов Л.П.* Охотничьи поверья и обряды у алтайских турков // Культура и письменность Востока. Кн. 5. Баку, 1929.
- Потапов 1991 – *Потапов Л.П.* Алтайский шаманизм. Л., 1991.
- Прокофьева 1949 – *Прокофьева Е.Д.* Костюм селькупского (остяко-самоедского) шамана // Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 11. М.; Л., 1949.
- Прокофьева 1981 – *Прокофьева Е.Д.* Материалы по шаманству селькупов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981.
- Симченко 1975 – *Симченко Ю.Б.* Зимний маршрут по Гыдану. М., 1975.
- Симченко 1993 – *Симченко Ю.Б.* Обычная шаманская жизнь: Этнографические очерки // Российский этнограф. Вып. 7. М., 1993.
- Симченко 1996 – *Симченко Ю.Б.* Традиционные верования нганасан. Ч. 2. М., 1996.
- ТЭС 1994 – Таймырский этнолингвистический сборник. Вып. 1. Материалы по нганасанскому шаманству и языку / Под ред. Е.А. Хелимского. М., 1994.
- ФН 2001 – Фольклор ненцев. Новосибирск, 2001.
- Функ 2004 – *Функ Д.А.* Телеутский фольклор. М., 2004.
- Худяков 1969 – *Худяков И.А.* Краткое описание Верхоянского округа. Л., 1969.
- Шейкин 1996 – *Шейкин Ю.И.* Музыкальная культура народов Северной Азии. Якутск, 1996.
- Шейкин 2002 – *Шейкин Ю.И.* История музыкальной культуры народов Сибири. М., 2002.
- Шейкин 2003 – *Шейкин Ю.И.* Обрядовое интонирование саха: алгыс и осуохай // Обрядовая поэзия саха (якутов). Новосибирск, 2003.

Жанровое пространство фольклора айнов

Понятие «жанровое пространство фольклорной традиции», предложенное в свое время В.Н. Топоровым [Топоров 1974: 5–16], предполагает ее системность и, как следствие, возможность ее описания при помощи различительных (дифференциальных) признаков, набор которых универсален, а комбинации уникальны для фольклора того или иного этноса. В этой же статье подчеркивалось, что важным источником при реконструкции системы фольклорных жанров у отдельно взятого этноса могут служить те народные обозначения, при помощи которых различия между группами текстов фиксируются самими носителями традиции.

Как показал опыт работы с этим источником, далеко не всегда местная номенклатура жанров достаточно полна и непротиворечива. Во-первых, различия между жанрами носители фольклора фиксируют не только в названиях: это могут быть функции текста, его тематика, время или место описываемых событий, ранг действующих лиц, степень ритуализации и т. д. Во-вторых, у нас нет уверенности, что народные обозначения были выявлены собирателями с достаточной полнотой, поскольку к ним до недавнего времени не относились с должным доверием. В-третьих, иногда бывает трудно

отделить лексемы, имеющие, так сказать, «терминологическое значение», от описательных обозначений, относительно которых остается неясным, действительно ли они определяют жанр. Все это, однако, трудности, которые испытывают фольклористы, но не сами посетители фольклора, которые, как свидетельствуют многие наблюдения, без всякого труда определяют, к какой группе относится то или иное произведение их репертуара. Поэтому нет никаких сомнений в том, что термины, которые удалось зафиксировать, отражают (пусть и не всегда полно) очень важные параметры жанрового пространства фольклора. В них присутствует осознание, с одной стороны, интегрированных, укрупненных «родовых» общностей, а с другой, более узко дифференцированных групп произведений, тоже различающихся терминологически как внутри этих родовых объединений, так и вне их.

Редкий пример, демонстрирующий терминологическую последовательность при членении жанрового пространства, дает фольклор айнов¹. В нем, судя по материалам, собранным в 1919–1922 гг. выдающимся российским востоковедом Н.А. Невским у айнов о-ва Хоккайдо [Невский 1972], можно выделить несколько родовых и видовых групп, которые имеет смысл рассмотреть подробнее.

В первую очередь айны отделяют особый поэтический язык фольклора *сакоройтак* («язык напевный») от повседневной речи *яян'итак* («обычные слова») или *рунайтак* («беспорядочные слова»). Собственно фольклор, в свою очередь, включает следующие жанры (для удобства дальнейшего анализа мы разобьем их на несколько групп).

§ 1.1. Пение *синотця* – «усладные напевы», большинство которых бессловесны; «это лишь замысловатые голосовые модуляции, производимые в глубине горла, с некоторым участием губ» [Невский 1972: 12]. У каждого юноши или девушки и даже у стариков есть свои излюбленные *синотця*, которые обычно исполняются наедине с собой (во время работы, в дороге и т. д.), но иногда и перед аудиторией как развлечение.

¹ Айны – малочисленный (ок. 20 тыс. чел.) народ, ныне проживающий на о-ве Хоккайдо, а некогда заселявший весь Японский архипелаг, Южный Сахалин, Курилы и южную оконечность Камчатки.

§ 1.2. К этому же разделу индивидуальных «усланных напевов» относятся бессловесные песни, исполняемые во время пиршества. Они именуются *саке-хау*, то есть «вишние голоса».

§ 2.1. Обычно *синотця* сопровождается вербальным припевом «хоре-хоре», который следует за определенным количеством голосовых модуляций. Этот припев служит как бы окликом, призывом к другому человеку. Часто в этот припев исполнители начинают вставлять слова, обрисовывающие различные эпизоды их жизни и внутренние переживания. Такие «лирические импровизации» по повторяющемуся припеву получили название *хоре-хоре*. Они обычно имеют форму пятислоговых строф, разделенных припевом («четырёхсложные строфы благодаря удлинению одного из внутренних слогов, а шести- и семисложные – ускорению темпа укладываются в нормальную пятислоговую форму» [Невский 1972: 20]). В семантическом отношении строфы варьируются, что приводит к их параллелизму; длина этих песен не нормирована. Многие из таких импровизаций запоминаются слушателями и «передаются из деревни в деревню как песни такого-то и такого-то» [Невский 1972: 12]. Последнее обстоятельство скорее всего свидетельствует все же не столько об осознании айнами «авторства» как своего рода сочинительства, сколько показывает, как чутко устная традиция реагирует на принадлежность текста определенному лицу, которое считается «владельцем» песни, ее «хозяином».

§ 2.2. По тем же поэтическим принципам строятся песенные импровизации с припевом *яисяманэна* после каждой строфы. Это слово приблизительно соответствует русскому «вот тебе на» и «употребляется обычно в том случае, когда приходится перед чем-то развести руками» [Невский 1972: 13]. Содержание этих песен имеет в основном грустный или печальный колорит (сетования девушки, брошенной японским работником-сезонником, жены, поджидающей уехавшего мужа, старухи, доживающей свой век). Их можно сопоставить с жанром ламентаций (сетования, жалобы).

§ 2.3. Третьим видом лирических импровизаций являются *иохайоциси* – «любовный плач», или *яикатэкара* – «любовные песни». Их обычно исполняют наедине с собой,

без всякого припева, но в форме тех же пятислоговых строф, организованных между собой повторами и параллелизмом. Длина их также неограниченна: «Нанизывая одну строфу на другую, исполнительница то переходит к изложению своей биографии, то уносится в область фантазии, завидует ветру, сетует на него за то, что он не приносит вестей о возлюбленном, наконец, отождествляет себя с птицей, в своем воображении летит к дому возлюбленного, садится на его окошко и трескотней крыльев заговаривает с хозяином, пока тот, изумленный появлением диковинной птички, не ловит ее в пригоршню; тут птичка вдруг принимает вид айнской девушки, которая остается жить вместе с возлюбленным и наслаждается счастьем взаимной любви» [Невский 1972: 14]. Таким образом, «любовные песни» помимо лирических импровизаций по поводу актуального окружения (ср. «песни на случай» в § 2.1.) или сетований на произошедшие события (ср. § 2.2.) включают сказочные и другие мотивы и часто перерастают в связные повествования со счастливой или несчастной развязкой, сохраняя при этом принцип изложения от первого лица: все события, о которых в них повествуется, происходят с самим поющим.

Если песни 1-й и 2-й групп предназначены в основном для самих себя (обращение к фактическому или воображаемому слушателю имеют место лишь в §§ 1.2. и 2.2, где есть припев), то тексты следующей группы, в которую входят различные виды этикетной и обрядовой поэзии, отчетливо адресованы, причем именно эта адресованность и составляет их отличительную черту.

§ 3.1. В первую очередь это особые ритмизованные ритуальные «взаимные приветствия» *уверанкарап*, полные архаизмов и намеков на те или иные предания. Этот этикетный жанр употреблялся даже при обычных взаимных приветствиях (они сопровождались еще и особыми жестами: исполнитель *уверанкарап* стоял с вытянутыми вперед руками, кисти которых движутся в такт речи (см. [Арутюнов, Щебенков 1992: 115–116]), но особенно при встречах после долгой разлуки или в приветствиях вождей разных селений. В последнем случае *уверанкарап* включали еще и возвеличивание поселка, откуда прибыл гость, намеки на славную историю этого места и т. д. [Невский 1972: 15–16]. Например:

Хоть стран и много,
хоть сел и много,
но бог преданий, наш бог-предок
говорил нам, что велико село Сара, —
истоки айнов
в нем зародились.
В селенье старшем,
богоселенье,
в сердце селенья
живущий старец,
тебе привет наш,
наше почтенье
мы произносим

[Невский 1972: 16].

Независимо от того, насколько достоверными или, напротив, мифологичными были эти «исторические сведения», смысл таких намеков состоял в выражении почтения к адресату; одновременно они призваны обрисовать адресанта как человека, обладающего этими знаниями.

§ 3.2. Сходным образом строятся *цяранке* — защитительные речи (тоже ритмически организованные и включающие ссылки на различные предания), которые произносились при разборе тяжб каждой из сторон. «Победившим считался не тот, кто был фактически прав, а тот, кто мог забить противника цветистостью своей речи. Наиболее искусные из таких *цяранке* до сих пор хранятся в памяти айнов и образуют особую отрасль фольклора» [Невский 1972: 30]. Таким образом, и здесь дело заключалось не в достоверности той информации, на которую ссылается говорящий, а в повышении престижа — на сей раз адресанта, демонстрирующего свои познания в области преданий и прецедентов и именно потому признаваемого авторитетным и победившим.

§ 3.3. К этому же типу обрядовых обращений Н.А. Невский относит причитания над покойником и всевозможные обращения к нему во время погребальных церемоний (см. пример, где покойного именуют «ставшим *камуи*», то есть «богом», и просят «отпустить руки» от страны живых людей и отправиться «в страну божью», «в страну дедов» [Невский 1972: 16–17]).

§ 3.4. И наконец, основную подгруппу обрядовой поэзии составляют молитвы *инонно-итак* (буквально «священные разговоры» [Невский 1972: 14]) или *камуй оро итак* («разговоры с божествами») [Спеваковский 1988: 57]. Айны сопровождали ими почти все свои действия при самых разнообразных обстоятельствах. Адресовались они различным духам: огня, воды, лесов, гор и т. д. Круг этих адресатов практически необозрим, поскольку для айнов почти каждый предмет — это бог, камуи: очаг, крюки над очагом, котелки и другая утварь вплоть до ложек, лодка и т. д., не говоря уже о природных объектах: солнце, луне, звездах, горах, речных мысах, реках и т. п. [Невский 1972: 14–15]. В молитвах часто даже употребляется особое клише: «Богов, что мы молим, хотя и много...» [Невский 1972: 14]. *Инонно-итак* тоже являются поэтическими импровизациями, то есть не имеют закрепленного текста. Помимо поэтических приемов, которые встречаются в лирической поэзии, они широко пользуются архаизмами, не встречающимися в обычной речи, то есть оперируют более широким кругом лексики, который открывает путь для синонимических замен, семантической игры и т. д. Этот момент представляется неслучайным, если учесть ориентацию обрядовой поэзии на «язык духов», в котором метафоры и синонимические замены можно рассматривать как способ инопорения, своего рода «перевод» с языка людей-адресантов на язык богов-адресатов. Произнесение этих молитв «является исключительной монополией мужчины; женщина, желающая обратиться с какой-нибудь просьбой к божеству, всегда прибегает к помощи мужчины» [Невский 1972: 29]².

§ 3.5. Еще одна разновидность ритуальных песнопений, называемая *упоно*, исполнялась только во время праздников с целью порадовать духов, усладив их слух [Арутюнов,

² Ср.: «Молитвы, с помощью которых айны испрашивали у сверхъестественных сил удачи в промыслах, благополучия семьи, избавления от болезней и т. п., были самой распространенной формой “коммуникации” между человеком и духами. Айны сопровождали ими почти все свои действия при любых обстоятельствах, так как это был самый простой способ испросить что бы то ни было у духов и божеств. Лишь длинные и сложные молитвы, произносимые на главных праздниках, исполняли обычно старики, подавляющее же количество молитв было

Щебеньков 1992: 118–119] (ср. «усладные напевы» синотци и саке-хау в § 1.1. и § 1.2.).

Повествовательный фольклор айнов включает три разновидности текстов, часть из которых исполняется прозой (группа 4), часть – ритмизованным речитативом (группа 5) и часть поется (группа 6).

§ 4.1. Наиболее свободны в отношении формы изложения всевозможные рассказы «о виденном и слышанном» (ср. былички), а также о происшествиях, фактически имевших место [Невский 1972: 17]; повествование в них ведется в третьем лице. Поскольку в большинстве случаев темы их вращаются вокруг охоты и рыбной ловли, они носят название *исо-итак*, то есть «слова о добыче» (впрочем, как замечает Н.А. Невский, они включают в себя и «всякие предания о животных») [Невский 1972: 17–18].

§ 4.2. Тоже в третьем лице и тоже обычным разговорным языком исполняются *сям-увепекер* («сторонние рассказы»), под которыми понимаются старинные рассказы о самураях, о буддийских монахах, о паломниках и т. д. [Невский 1972: 18]. Обратим внимание, что в § 4.1. употреблен термин *итак* (слова), а здесь термин *увепекер* (рассказ); возможно, противопоставление их в данном случае аналогично оппозиции «разовых» и «клишированных» текстов в фольклористике.

§ 4.3. И наконец, таков же по манере исполнения цикл сказок, известных под названием «*Пенамбе-Панамбе увепекер*», то есть «рассказы о Пенамбе (некто с верховьев реки) и Панамбе (некто с нижнего течения)», в которых хороший и честный Панамбе противопоставлен злому и завистливому Пенамбе (первый, например, жалеет голодную собачонку, награжден за это царем собак и богатеет, а второй обращается с ней грубо и наказан – задавлен собачьим калом). Н.А. Невский сравнивает эти тексты с русскими сказками

доступно лицам разных возрастов <...> В языке молитв использовались, как правило, слова, не употребляемые в обычном общении людей. Даже все сверхъестественные силы, которые в разговоре обозначались и без того по-особенному, в молитвах имели совсем другие, еще более сакральные, названия» [Спеваковский 1988: 57–58].

«о правде и кривде». Часто эти сказки заканчиваются моральной сентенцией [Невский 1972: 18–19] (ср. ниже о поучениях).

§ 5.1. Наиболее популярным повествовательным жанром являются рассказы *увепекер* о воинских доблестях предков, о древних героях, старинных походах и т. д. Сюда же относятся сказки (про девушку, родившую мышат, о сестре-змее и т. д.). «По исполнению, – замечает Н.А. Невский, – увепекер занимают среднее положение между пением и обычной речью; это своего рода речитатив» [Невский 1972: 17]. По языку они близки к разговорному и понятны даже детям, хотя рассказчики (в большинстве случаев это женщины) часто прибегают к архаизмам и используют повторы и параллелизмы. Самой характерной их чертой является то, что рассказ всегда ведется от первого лица и только в самом конце говорится: «Так рассказал такой-то». В качестве такого «рассказчика» или, точнее, «героя-повествователя» часто выступает не человек, а какое-либо животное (медведь, лисица и т. д.), демон или бог.

§ 5.2. В последнем случае рассказы обычно называются *камуи-увепекер*, то есть «божественные рассказы», или «рассказы богов» [Невский 1972: 17]. Здесь, таким образом, имеет место инвертирование отношения «адресант–адресат»: рассказчик излагает текст от имени самого героя повествования – *камуи* (ср. § 2.3.), обращающегося к людям как к слушателям (ср. § 3.3.).

§ 5.3. Особенно отчетливо эта адресованность текста проявляется в поучениях *упаськума*, в которых повествование также ведется от первого лица. В них ритмический речитатив, полный архаизмов, облекается в уже описанную форму пятислоговых строф с параллелизмами и повторами. По содержанию это рассказы о происхождении богов, верований и обрядов; заканчиваются они обычно этиологическими объяснениями, моральными сентенциями и т. д. (ср. мифы). В конце, как и в увепекер, иногда указывается имя героя-повествователя [Невский 1972: 19–20].

Таким образом, рассказы, входящие в 5-ю группу, излагают сюжет от лица участника происходивших событий, причем это лицо (животное, бог, демон или человек) иногда, особенно в *упаськума*, связано со слушателями или вербально

(как субъект, раскрывающий перед ними смысл тех или иных установлений, поучающий их и т. д.), или родством. Так, герой повествователь одного из приводимых в сборнике Н.А. Невского *унаськума* (юноша, который посетил небесный мир, вступил там в брак с девушками – богинями звезд и получил предназначение стать родоначальником людей [Невский 1972: 145–147]) считался, по словам старухи-рассказчицы, предком определенных айнских домов, которые ведут свой род от упомянутых в тексте звезд [Невский 1972: 20]. Таким образом, для слушателей этой группы текстов актуальным оказывается не только сюжет, но и их связь с героями-повествователями как «своими» божествами, духами, предками (ср. § 4.2., где текст маркирован как чужой, «сторонний»).

§ 6.1. По наблюдению Н.А. Невского, «некоторые сказания *увепекер*, передающие тот или иной эпизод из жизни богов или животных, стали исполняться не речитативом, а посредством пения, в результате чего сложился огромный цикл эпических песен, известных под названием *камуи-юкар*, то есть “божьих (или божественных) песен”» [Невский 1972: 20]. Это короткие (от 20–30) или длинные (до нескольких сот строк) повествования, излагаемые от первого лица и заканчивающиеся обычно словами: «Так сказал такой-то бог». Исполняют эти сказания чаще всего женщины, причем напев обычно не закреплен (каждая исполнительница поет его на свой лад). Однако каждая строфа *камуи-юкар* сопровождается припевным словом, носящим название *сакехе*. Одни из этих припевов понятны по смыслу, другие его утратили, третьи представляют собой набор звуков, являющихся подражанием крику какого-либо животного или птицы. По мнению Н.А. Невского, такого рода *камуи-юкар* считаются такими же песнями богов, как и лирические песни людей: «Как люди в песнях излагают свои думы, переживания и даже автобиографию, сопровождая каждую строфу припевом *хоре-хоре*, который является ни чем иным, как простым окликом (или содержит в себе призыв к другому человеку), так и боги в песнях излагают различные случаи своей жизни, сопровождая каждую строфу тем или иным криком, соответствующим природе данного бога» [Невский 1972: 21]. Припевы *сакехе* меняются при смене персонажа, от лица которого ведется повествование. Например, вся песня ведется от имени воробья и сопровождается

шукноподражательным припевом *ханцикики*, но когда он по ходу сюжета встречает журавля, дятла и бекаса, их прямая речь подается соответствующими припевными словами [Невский 1972: 40–42]. Иногда в *камуи-юкар* рассказчиком выступает человек, но по своей фабуле они непременно связаны с каким-либо божеством или демоном [Невский 1972: 22].

§ 6.2. Подобно тому, как некоторые *увенекер* превратились в *камуи-юкар*, так и поучения *упаськума*, будучи переданы на пение, превратились в предания *ойна*. В отличие от *камуи-юкар*, исполняемых каждым сказителем на свой напевный лад, *ойна* имеют закрепленные за каждым преданием напевы (возможно, эти напевы выполняют ту же роль, что и припевы *сакехе*, маркируя «голос» того, от чьего лица они излагаются). Это небольшие (от 200–300 до 1000 и более строк) повествования. Большинство *ойна* считаются идущими от самого Окикуруми – культурного героя и первопредка айнов³. Его называют еще Ойнакамуи («бог преданий») или Айнураккур Айнакамуи («человек, пахнущий айнами, бог, о котором говорят наши предания⁴»). В сюжетах он часто выступает не один, а с братом по имени Сямайку, или Сямай-ункур, который попадает впросак и т. д.; иногда роли братьев меняются. Если судить только по сюжетам – это обычные близнецы-мифы⁵. Но тот факт, что они поются и считаются «идущими от самого Окикуруми», акцентирует их статус своеобразных адресованных реплик культурного героя, наставляющего своих потомков.

³ Его считают вышедшим из вяза сыном богини этого дерева и бога неба (по вариантам – бога солнца или бога грома); древесина вяза употреблялась айнами для добывания огня трением, а сам Ойнакамуи, по мнению Невского, имеет отношение к огню или даже является его персонификацией [Невский 1972: 23–24].

⁴ О культурном герое как модели человеческой общины в ее контактах и конфликтах с персонифицированными природными силами различных рангов см. [Мелетинский 1986: 22].

⁵ Ср. мифы о соперничающих братьях – демиургах и культурных героях То Кабинана и То Карвуву у меланезийцев [Мелетинский 1972: 174]; о связи некоторых элементов материальной и духовной культуры айнов с культурами австронезийского региона см. [Штернберг 1933: 555–595].

Весь цикл поющих *камуи-юкар* и *ойна* важен для понимания айнских религиозных представлений и верований. «В них часто рассказывается о происхождении того или иного бога или демона и выявляется их природа. Все это, по представлениям айнов, необходимо для того, чтобы дать айнам власть над богами и демонами. Зная природу божества, его склонности и недостатки, можно использовать их в нужный момент. Таким образом айны узнают, к какому божеству лучше обратиться в ту или иную трудную минуту жизни и каким способом привлечь божество на свою сторону или как избавиться от того или иного демона. Другими словами, *ойна* вместе с *камуиюкар* являются основой чародейства, играющего важную роль в жизни айну» [Невский 1972: 23–24]. Из этого тонкого наблюдения Н.А. Невского становится очевидной коммуникативная природа этих жанров: с одной стороны, они расцениваются как наставления предка, с другой – как источник информации для принятия решения самим человеком в той или иной конкретной ситуации, но с учетом тех сведений о «природе» персонажей верований, какими он располагает благодаря знанию этих текстов.

§ 6.3. Третьим видом поющих повествований айнов являются *юкар*. Это самые длинные (от 2–3 тысяч до 5–6 и даже более 10 тысяч стрóf) произведения айнского фольклора. В них применяются все те же поэтические приемы, что и в предыдущих жанрах (пятистрочные строфы, параллелизмы и т. д.); грамматические и лексические архаизмы затрудняют их восприятие молодежью. Невский называет их «сказами» или «сказаниями» (ср. «богатырская сказка-песня»). Исполняли *юкар* старики, реже старухи, именуемые *юкаркур*. Эта почетная должность передавалась по наследству (некоторые династии сказителей насчитывали несколько поколений). Пели их у очага, постукивая по его краю палочкой в такт пению, или лежа на спине с закрытыми глазами, отбивая такт ладонью о бок.

Все *юкар* ведут рассказ от лица героя, которым обычно является Пойяумбе, имя которого расшифровывается как «маленькое существо с суши», то есть с Хоккайдо⁶. Повество-

⁶ Если культурный герой Окикуруми (он же Ойнакамуи, то есть «бог преданий ойна») считался сыном бога грома и вяза, то Пойяумбе (он

вание обычно начинается с младенчества героя, включает рассказ о его первых подвигах. Его покровители – выгравированные на ножнах его чудодейственной сабли изображения животных – в трудную минуту превращаются в соответствующих зверей и помогают герою победить полчища врагов; в других вариантах это девушки-воспитательницы (они оказываются сестрами бога неба и тоже помогают герою в сражениях). Заканчиваются *юкар* полным уничтожением врагов, а иногда и женитьбой героя на девушке-шаманке [Невский 1972: 25–26]. Таким образом, мифологические мотивы в *юкар* связаны по преимуществу с фигурами покровителей и помощников героя, а сюжет строится как его эпическая биография. Характерный для *ойна* коммуникативный статус для них, по-видимому, не столь актуален; выделение для их исполнения особых специалистов *юкаркур* тоже указывает на нарративный, а не коммуникативный статус этого жанра.

§ 6.4. Параллельно поющим героическим сказаниям, где героем является мужчина, существуют сказания, героиней которых выступает Синутапкаунмат, то есть «женщина из Синутапки» (эти сказания именуются *менокоюкар* «женские песни»), или *Отастунмат*, то есть «женщина из Отасюта» (они именуются *хау*, буквально «голос»). Исполнителями этих сказаний являлись женщины. События изображают домашнюю жизнь айнской женщины; сказ начинается с детства героини и ведется от ее лица [Невский 1972: 27]. Например, героиню, воспитанную в доме похитителя, спасает медведь, выращиваемый этим последним в клетке; медведь раскрывает девушке истинные обстоятельства ее происхождения, помогает ей вернуться в родное селение, вступая в битву с преследователями и т. д. Родители девушки устраивают медведю пышные «проводы» (то есть совершают его ритуальное заклание, чтобы он мог отправиться к своим небесным родителям).

же Юкаркамуи, то есть «бог *юкар*») – сыном дерева *анти* и того же бога (либо первого – красноватое, второго – белое; этим объясняют красное лицо Окикуруми и белое Пойяумбе); оба дерева (*Ulmus Japonica* и *Ulmus laciniata*) играли важную практическую роль: из их лыка айны изготавливали свою одежду [Невский 1972: 26]. Исходя из тематики *ойна* и *юкар*, Окикуруми можно квалифицировать как мифологическое культурного героя-первопредка, а Пойяумбе как мифологического героя богатырского типа.

Вернувшись «в страну богов», медведь выражает желание жениться на спасенной девушке и получает разрешение спуститься на землю в своем истинном человеческом облике. Родители девушки дают согласие на их брак [Невский 1972: 53–66]. Эта *менокоюкар*, тесно связанная по своей тематике с мифологией «медвежьего праздника», включает его изображение лишь как эпизод (накануне праздника медведь является героине во сне и просит ее в благодарность за свое спасение не есть во время пира медвежье мясо). Здесь, таким образом, в фокусе повествования оказывается биография девушки от младенчества до свадьбы.

На этом примере отчетливо видно, что акцент в сообщении, характерный для ойна как своего рода реплики поучений, адресованных слушательской аудитории, смещается в юкар на изображение превратностей судьбы героев. Изложение от первого лица усиливает именно этот эффект вхождения в мир героев, позволяя вести повествование с «внутренней», так сказать, точки зрения (ср. § 2.3.).

Н.А. Невский прослеживает структурные связи между жанрами айнского фольклора: «Уже в лирических песнях айнов наряду с индивидуальными переживаниями мы можем наблюдать эпические элементы вроде изложения собственной биографии, принимающие подчас форму диалога. Такими же синкретическими песнями являются и “песни богов”, то есть *камуиюкар*, и переходные к героическому эпосу “предания”, или *ойна*... Разница между сказами и последними двумя видами айнского фольклора сводится главным образом к разнице в длине и к тому, что герой сказов, Пойяумбе, может рассматриваться скорее как человек, чем бог. Но и герой “преданий” – тоже “существо, пахнущее айнами”, да наконец, и все боги, выводимые в *камуиюкар*, такие же люди, как и сами айны, со всеми слабостями и недостатками» [Невский 1972: 29].

Создателями *юкар* Н.А. Невский считает шаманов, точнее шаманок (поскольку шаманство у айнов было в основном специальностью женщин), «которые во время камланий изрекали слова богов, облекая их в наиболее популярную форму, в которой айны привыкли излагать свои собственные мысли и чувства; при этом “человеческий” рефрен заменялся тем припевом, который более всего соответствовал “природе божества”».

«Если мы согласимся с этим предположением, – замечает далее Н.А. Невский, – то нам станет вполне понятно, почему большая часть айнского фольклора принимает почти беспримерную в этом отношении форму, при которой рассказ ведется от первого лица» [Невский 1972: 29].

Независимо от того, насколько верно предположение Н.А. Невского о роли шаманок в формировании айнских эпических «сказов» (ведь исполнителями *юкар*, как он сам пишет, были преимущественно мужчины, а шаманками – преимущественно женщины), его наблюдения позволяют говорить о жанровом пространстве айнского фольклора как об иерархически организованной системе и, далее, попытаться выделить некоторые различительные признаки, по которым жанры в этой системе противопоставлены друг другу.

Индивидуальные напевы *синоцця* (§ 1.1.) маркируют «персональные» голосовые модуляции (ср. «личные песни» [Повик 2003: 142–145]), которые далее наполняются лирическими словесными импровизациями «на случай» (§ 2.1.), а иногда и перерастают в пространные изложения важнейших событий жизни, приобретая черты связного повествования, ведущегося от первого лица (§§ 2.2. и 2.3.). Обращенность текста к аудитории для этой группы жанров нерелевантна (большинство из них исполняется «для себя») и лишь слегка намечена в припеве-оклике *хоре-хоре*, в то время как припевы *яисяманэна* и *иохайоциси*, выражающие эмоциональные состояния поющего, превращают исполнение этих текстов в акты автокоммуникации.

Более отчетливо обращенность текста проявляется в жанрах третьей группы – в импровизированных этикетных и ритуальных обращениях и восхвалениях, адресованных фактическому (§§ 3.1. и 3.2.) или воображаемому (§§ 3.3. и 3.4.) партнеру.

В группу 4 входят рассказы, в которых повествование ведется от третьего лица, отношения между коммуникантами здесь никак не выражены, а основной акцент лежит на информации, заключенной в сообщении. При этом рассказы «о виденном и слышанном» (§ 4.1. *итак* – «слова») в качестве быличек предполагают ссылку на свидетельства очевидцев, а «сторонние рассказы» (§ 4.2.), напротив, акцентируют

отсутствие связи содержащейся в них информации с кем-либо из «своих». Само противопоставление «своих» и «сторонних» рассказов встречается в фольклорных традициях довольно часто, и потому можно предположить, что за ним стоит важная для членения жанрового пространства оппозиция «своего» (аутентичного) и «чужого» (заимствованного) текста.

Для цикла рассказов «Пенамбе-Панамбе *увепекеро*» (§ 4.3.) характерна дидактика, выражающаяся не только в прямых моральных сентенциях, но и в том, что нравоучение опирается здесь на сюжетные коллизии, в которых герой, ведущий себя «правильно», добивается успеха, а стремящийся подражать ему антигерой ведет себя «неправильно», терпит фиаско или даже погибает.

Тексты 5-й группы актуализируют одновременно и присущую 3-й группе адресованность (но отношения «адресант-адресат» здесь перевернуты: сообщение обращено от духов, в том числе предков, к людям, то есть к потомкам), и характерный для 4-й группы акцент на содержании сообщения и дидактике (особенно в § 5.3. – поучениях *унаськума*).

И наконец, в 6-й группе (в первую очередь в поющих эпических «божьих песнях» *камушюкар* и в преданиях *ойна*) актуальными оказываются все предыдущие компоненты: напев актуализирует «голос» того лица, от имени которого ведется повествование (показательна в этом отношении дистрибуция напевов в различных *ойна*), изложение от первого лица и особые припевы-рефрены маркируют обращенность этого лица к аудитории; сюжет раскрывает людям «природу» того или иного мифологического персонажа и тем самым дает айнам «власть над богами и демонами» [Невский 1972: 24]. Лишь героические сказания *юкар* (§ 6.3.) и женские *меноко-юкар* (§ 6.4.) лишены элементов обращенности героев к аудитории: несмотря на перволичную форму повествования, коммуникативный статус текста уступает место нарративному (заметим, что они не имеют и припевов *сакехе*); это, однако, не мешает этим жанрам сохранять связь с мифологическим и обрядовым контекстами.

При этом ряд терминов свидетельствует об органичном переплетении таких, казалось бы, противоположных функций, как эстетическая (ср. «усладные напевы» *синоця*, «вишние голоса» *саке-хау*, призванные развлечь духов ритуальными

песнопения *унопо*) и дидактическая (прозаические бытовые сказки о добре и зле «*Пенамбе-Панамбе увенекер*», речитируемые поучения *унаськума*, поющие «божьи песни» *камуи-юкар* и правоучительные *ойна*).

Проанализированные материалы позволяют с большой долей уверенности отнести устно-поэтическую традицию айнов к сфере архаического фольклора, характерного для тотально устных и основанных на непосредственных контактах культур. Показательно в этом отношении, что жанровая терминология айнов ориентирована именно на просодические характеристики текста: противопоставление «обычных слов» (*яян'итак*) «словам напевным» (*сакороитак*) дополняется выделением в последних собственно «голоса» (*хау*), «слов» или «разговоров» (*итак*), прозаических или речитируемых рассказов (*увенекер*), песенного сказа (*юкар*). Последовательное стремление указать на адресантов этих голосов, слов, рассказов или песен порождает главную особенность айнского фольклора – перволичную форму повествования, характерную для подавляющего большинства жанров. В свою очередь, повествование от первого лица отражает стремление маркировать фольклорный текст как высказывание, имеющее своего отправителя, который одновременно является и героем повествования, и почитаемым предком или духом, богом или культурным героем. Эта установка на «засвидетельствованность» (эвиденциальность [Якобсон 1972; Цивьян 1990: 151 и далее]) текста путем изложения его от лица самих участников событий, стремление обрисовать их «изнутри» изображаемого мира коррелирует с установкой на достоверность, а не на вымысел. Поэтому традиционная пятислоговая строфа, повторы, параллелизмы и другие словесные формулы и тропы (то есть, по сути дела, своего рода «художественный код» айнского фольклора) оказываются не просто средством отделить фольклорный язык от общеречевого фона, но и следствием установки на передачу прямой речи персонажей актуальных верований, коммуникация с которыми обеспечивает существование не только собственно фольклорной традиции, но и всей системы традиционного жизнеобеспечения.

Жанровое пространство айнского фольклора позволяет по-новому взглянуть на ряд других архаических фоль-

клорных традиций, которые оказываются в ее свете столь же многомерными, а иногда и иерархически организованными. Хотя изложение от первого лица, пронизывающее всю айнускую систему, по-своему действительно «почти беспримерно» [Невский 1972: 29], «личный», «субъектный» принцип изложения событий, при котором сохраняется установка на «свидетельство очевидца», на внутреннюю точку зрения и на направленность всего текста от предков к потомкам (то есть происходит преодоление временных разрывов между коммуникантами по модели межличностного общения), тем или иным образом представлен в целом ряде архаических фольклорных традиций, определяя их жанровый состав, структуру и другие поэтические особенности текстов.

Литература

- Арутюнов, Щебеньков 1992 – *Арутюнов С.А., Щебеньков В.Г.* Древнейший народ Японии: Судьбы племени айнов. М., 1992.
- Мелетинский 1972 – *Мелетинский Е.М.* Первобытные истоки словесного искусства // Ранние формы искусства. М., 1972.
- Мелетинский 1986 – *Мелетинский Е.М.* Введение в историческую поэтику эпоса и романа. М., 1986.
- Невский 1972 – *Невский Н.А.* Айнский фольклор. М., 1972.
- Новик 2003 – *Новик Е.С.* Мифологические представления о голосе в фольклоре и верованиях народов Сибири // Евразийское пространство: Звук, слово, образ / Отв. ред. Вяч. Вс. Иванов. М., 2003. С. 134–156.
- Спеваковский 1988 – *Спеваковский А.Б.* Духи, оборотни, демоны и божества айнов. М., 1988.
- Топоров 1974 – *Топоров В.Н.* К проблеме жанров в фольклоре // Материалы Всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам. Т. I (5). Тарту, 1974.
- Цивьян 1990 – *Цивьян Т.В.* Лингвистические основы балканской модели мира. М., 1990.
- Штернберг 1933 – *Штернберг Л.Я.* Айнская проблема // Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. Хабаровск, 1933.
- Якобсон 1972 – *Якобсон Р.О.* Шифтеры, глагольные категории и русский глагол // Принципы типологического анализа языков различного строя. М., 1972.

Способы засвидетельствования и типы повествователя в архаическом фольклоре народов Сибири

Речь в статье пойдет о связанных с деятельностью фольклорного исполнителя формах спонтанного экспериментирования с повествовательными возможностями, которые встречаются в некоторых фольклорных традициях народов Сибири.

Как известно, исполнитель фольклорного текста не считает воспроизводимый им текст «своим», а себя — его создателем. В отличие от субъекта обычного речевого сообщения он, фактически находясь в позиции говорящего, не принадлежит тому миру, о котором повествует. Поэтому нарратив третьего лица оказывается наиболее употребительной формой фольклорного повествования. Лишь изредка (например, в классической волшебной сказке) встречаются формулы типа «И я там был, мед-пиво пил», вторая часть которой («По усам текло, а в рот не попало») призвана показать, что «там» рассказчик не был и не мог быть, что изложенные события — вымысел, игра воображения. Однако в архаических традициях наряду с общей установкой на пересказывание текстов существует еще одна установка: здесь практически все нарративные тексты считаются достоверными,

Впервые опубликовано: Новик Е.С. Способы засвидетельствования и типы повествователя в архаическом фольклоре народов Сибири // Russian Literature. Vol. LXXIV—III/IV. Special Issue: The Russian Avant-Gard. Sources, Practice and Significance / Willem G. Weststeijn (ed.). Editorian Center: Slavic Seminar of University of Amsterdam, 2012. С. 401–419.

потому они часто содержат указания на того, «чей» текст исполняется или от кого он был услышан. Подобного рода ссылки на источник сведений о сообщаемом факте или на способ их получения Р.О. Якобсон [Якобсон 1972: 101] назвал термином «засвидетельствованность» (*evidential*), о категории пересказывания применительно к фольклору см. также Цивьян [Цивьян 1990: 151–164].

В текстах сказочной прозы (былички, предания, а в архаическом фольклоре даже легенды и мифы) часто встречаются формулы, функционально связанные с установкой на достоверность и содержащие указание на участников или очевидцев излагаемых событий, на которых исполнитель ссылается как на источник пересказываемой истории. В быличках и бытовых рассказах героем может быть сам рассказчик или кто-либо из его близких: «Мы, три человека, пошли (в тайгу на охоту ходили)» [Цинциус 1982: 124]; «Пятьдесят-шестьдесят лет тому назад ходил Самандига Ундика по речке Кэпки на осеннюю охоту <...> Потом он рассказывал так...» [Аврорин, Лебедева 1978: 124].

Более экзотично выглядят случаи, когда ссылки на героя текста как на источник сведений или как доказательство достоверности рассказа встречаются в мифологических повествованиях. Например, в тексте о посещении шаманом Верхнего мира вернувшийся на землю герой *«рассказал, что на небе никогда вчерашнюю рыбу и мясо не едят, только свежее всегда, столько там рыбы и мяса можно добыть»* [Лукина 1990: 180]. В нганасанском мифе о том, как утка достала из-под воды землю после потопа [Долгих 1976: 50], рассказчик высказывает такое предположение: *«Наверное, шаман нашел утку и узнал от нее все это»* (имеется в виду сам персонаж мифа – утка, выловившая землю).

Ссылки на тех, от кого исполнитель слышал историю, спорадически встречаются и в преданиях: *«Это рассказал мне мой дедушка Дяптодуси Чунанчар. Он говорил, что якобы знал того шамана, о котором здесь рассказывается»* [Долгих 1976: 101]. Иногда рассказчик подробно перечисляет имена тех, кто на его памяти исполнял тот или иной текст:

Историю Тыгын Мунньана¹ превратили в такое предание. Жители Немюгинского наслега, *мои родственники* Василий Михайлович Егоров, умерший в 1915 году, и 80-летний старик Сидор Михайлов, Михаил Михайлов, эту сказку, называя <ее> *преданием старика Елисея Михайлова*, передавали [Эргис 1960: 14].

Чаще, впрочем, в преданиях и легендах рассказчик ссылается на менее определенных свидетелей: «Когда-то давно, еще при наших прадедах, *один человек из рода Ёминка* свал однажды на челноке <...> *От него* орочи и узнали, кто такие кагзаму»² [Аврорин, Лебедева 1978: 131]; «*Прежние старики так рассказывали...*» [Эргис 1960: 32]; «*по рассказам стариков*» [Эргис 1960: 34]. Встречаются здесь и безличные формулы: «*В старину передавали, что...*» [Эргис 1960: 45], «*рассказывали, что...*» [Лукина 1990: 182], «*по словам людей...*» [Лукина 1990: 43]. В качестве источника информации могут фигурировать и просто «предания», «рассказы» или «истории»: «*Ходили рассказы...*» [Эргис 1960: 46], «*Ходили рассказы, что будто...*» [Эргис 1960: 53], «От этого человека Пастэр произошел народ Пастэр. Раньше они здесь никогда не жили, а как сюда пришли – *о том и рассказывает эта история*» [Лукина 1990: 172].

Помимо подобного рода кратких формул, указывающих на источник пересказываемого сообщения, в фольклорных традициях народов Сибири существуют и другие способы, позволяющие исполнителю преодолеть разрыв между текстом как сообщением участника или очевидца событий (каковым сам он не является) и эвиденциальностью воспроизводимого текста. Арсенал таких средств в архаике весьма многообразен, и все они сфокусированы вокруг фигуры повествователя, далеко не всегда совпадающего с рассказчиком³.

¹ Тыгын – знаменитый якутский «князец», живший в период прихода русских на Лену, т. е. в первой трети XVII в.

² Имеются в виду лесные духи – хранители талисманов охотничьей удачи.

³ О типологии повествователей применительно к художественной литературе см. [Шмид 2003; Падучева 1995: 198–220].

В первую очередь это представления об особых духах, зафиксированные у якутов, долган, алтайцев, бурят, нанайцев, нивхов и других народов Сибири. Считалось, что такой дух, сидя на языке сказителя, певца или шамана, нашептывает ему слова, а тот лишь повторяет их. Один из наших якутских информантов – бывший шаман Н.А. Парфенов – рассказал после устроенного для нас камлания, что почти забытые им слова шаманских песнопений подсказывал ему во время сеанса его дух-помощник кулик (ПМА, Якутия, Сунтарский р-н, пос. Кутана, 1980 г.). У бурят дух предков-шаманов *утга* «в уши шепчет (а шаман машинально повторяет слова, не давая потом в них отчета)» [Ксенофонтов 1992: 90]. Применительно к шаману в этих представлениях можно усмотреть стремление последнего обосновать свой статус избранника духов, помогающих ему и обеспечивающих успех всей его деятельности. Применительно к певцам и сказителям наличие таких духов-помощников свидетельствует, скорее, о том, что источник слов, которые они произносят, находится вне их самих, что они получают их из иных сфер.

Нанайцы связывали создание своих мифологических сказок *нингманов* с действием особого духа – «жены сновидений», нашептывающей сказителю нужные слова [Каплан 1949]⁴. Сходная фигура имеется и в фольклорной традиции нивхов: исполнителю эпических импровизаций *настунд* помогает специальный дух *миф-кехн*, который сидит на кончике языка сказителя, «диктуя ему свои божественные фантазии» [Штернберг 1908: XI].

В этих персонажах можно усмотреть не только аналогию между духами-помощниками сказителей и шаманскими духами-помощниками, но и способ обозначить адресанта текста: шаман используется как своего рода «рупор» для трансляции сообщений, идущих от богов и духов к людям, для сказителей это – «свидетель», находящийся во внутреннем пространстве повествования, который через уста сказителя ведет «репортаж» непосредственно с места событий. Такая интер-

⁴ О роли снов как одного из важнейших источников получения достоверных знаний о прошлом или будущем в архаических культурах см. [Штернберг 1908: XV].

претация предполагает отсутствие у сказителя установки на передачу слов, которые он выучил или запомнил, и напротив, его ориентацию на более авторитетный источник сообщаемой информации.

Другой способ обозначить фигуру повествователя, находящегося непосредственно на месте событий, находим у самодийцев. Вместо привычных для нас устойчивых словосочетаний типа «история гласит» или «ходили предания» в фольклоре энцев, нганасан и ненцев сам нарратив того или иного жанра выступает как самостоятельный персонаж, который не только «говорит» или «ходит», но и выполняет целый ряд других функций.

Первым на этот феномен применительно к энецким текстам преданий *дёречу* (от дёре – «весть, известие») обратил внимание Б.О. Долгих:

Ещё одной особенностью энецкого фольклора <...> является то, что в нем фигурирует в качестве якобы самостоятельного существа само предание (или речь – слово предания), т. е. имеет место своего рода персонификация повествования. Поэтому вместо нашего выражения «перейдем теперь к тому-то» энец-рассказчик говорит: «Теперь речь дёре (наурио) ушла к тому-то». Вместо того чтобы сказать: «На берегу моря стоят чумы» энецкий сказитель рассказывает, что «речь дёре увидела чумы на берегу моря» [Долгих 1961: 12–13].

Сходную картину он обнаружил и у нганасан. Здесь

<...> речь рассказа (*нгала*) рассматривается как некая самостоятельная сущность, от лица которой иногда ведется повествование. Поэтому в нганасанском фольклоре встречаются такие выражения: «Теперь слово ушло от него...» или «Слово крутится над чумом и село на него» и т. д. Этот прием позволял рассказчику переходить от одного героя (или группы персонажей) к другому (к другой группе), менять место действия, давать предварительное описание обстановки и т. д. [Долгих 1976: 16].

Наиболее многочисленны и разнообразны подобного рода персонажи в фольклоре ненцев. Здесь существует несколько терминов для обозначения лица, ведущего пове-

ствование. В прозаических повествовательных жанрах (мифологические сказки *хэбидя лаханако*, «случаи из старой жизни» *иле "мя"*, предания *ва "алад"* и мифы *я'вал*) события излагаются от лица, именуемого Лаханако (от глагола *лаханако*сь – ‘разговаривать’, ‘беседовать’).

Так, в одном из образцов жанра *я'вал* («старинное предание», миф) рассказчица начинает текст таким вступлением: «Вот вышла моя сказка (в оригинале *лаханако*; в данном контексте оно означает «повествование», а точнее, «повествователь», «нарратор». – *Е. Н.*). И пошла она по земле. Сколько-то времени ходила, много земель исходила, наконец, на один чум набрела». Далее этот традиционный зачин прерывается перечислением реальных людей, которые исполняли текст; при этом рассказчица дважды употребляет своего рода шифтер эвиденциальности – «говорят»: в первом случае это касается деда, от которого она сама не слышала этот миф, во втором подчеркивает достоверность рассказа: «Эту сказку дед мой услышал, говорят. Сыну своему, отцу моему рассказал. Отец – мне, а я – тебе расскажу. Слушай. Давно это было, за нашими глазами <...> Говорят, это правда, в самом деле так было» [Ненянг 1992: 51]. Сославшись таким образом на всю цепочку источников своего знания, рассказчица переходит к изложению мифа (*я'вал*) о возвращении похищенного солнца, ведя его от третьего лица и ссылаясь на Лаханако, который в начале рассказа «находит» героя и остается «вместе с ним» на протяжении всего сюжета.

В крупномасштабных поющих эпических сказаниях *сюдбабц* изложение событий обычно тоже ведется от третьего лица, которое именуется Вада-сюдбабц (букв. «слово-песня») или просто Сюдбабц:

Песня нашла: на гнилом крутом берегу озера один чумик, плохонький чумик. В этом чумике одна старуха. У старухи двое детей <...> Никто от них не уходил, никто к ним не приходил. Так старуха живет три года. Через три года песня сказала: «Со стороны едет ездок, едет на нарте с громом. Он едет на двух стройных оленях-быках <...>». Песня нашла: это, наверное, Хан Хаденгота [Куприянова 1965: 122].

Поскольку эти сказания часто представляют собой длинную цепь эпизодов со множеством действующих лиц, Слово-песня оказывается тем персонажем, который обеспечивает единство и целостность повествования. Сюдбабц находит героев, называет их имена, наблюдает за их действиями, сопровождает их передвижения (несется вслед за героем или летит впереди него; кружась, опускается на мыс или садится на шесты чума и заглядывает через дымовое отверстие внутрь). Связывая один эпизод с другим, оно переходит к описанию других стойбищ и их жителей, слушает их беседы, дает им оценку и т. д. Иногда сказание завершается формулой «Слово-песня окончательно насытилось», т. е. «рассказано все о герое и больше рассказывать не захотело» [Куприянова 1965: 739]. Побочным результатом такой персонификации «самоговорящего сказания» становится ощущение его независимости от исполнителя, представление о том, что фольклорный текст как бы сам себя повествует.

Итак, в повествовательном фольклоре ненцев излагаемые исполнителем события часто становятся таковыми только после того, как внутри текста появляется свидетель, ведущий наблюдение за происходящим. В лице этого персонажа мы имеем дело с принадлежащим миру текста диететическим повествователем [Падучева 1995: 203], который свободно перемещается в этом мире и описывает все перипетии сюжета как происходящие у него на глазах.

Однако наиболее действенным способом изображения событий текста «изнутри» является передача повествования одному из персонажей, т. е. изложение от первого лица. В этом случае субъект речи (повествователь, но не сказитель) совпадает с героем, который рассказывает о том, что произошло с ним самим, ссылаясь на собственные наблюдения и переживания.

У ненцев повествование от лица героя или героини ведется в эпических песнях *ярабцах* (букв. «плач; то, что оплакивается») и, реже, в *сюдбабцах*. Этот термин происходит от глагола *яриць* «плакать» (ср. существительное *яр* «плач»), однако сами сказания не имеют никакого отношения к ненецким похоронным обрядам. В них оплакивается не смерть, а тяжелая жизнь обездоленных героев: их страдания, злключения, борьба и победа над притесни-

телями (см. [Куприянова 1965: 21, 40; Терещенко 1990: 27]). Смысл этого термина ближе всего к тому, что применительно к речевым жанрам именуется «ламентациями», поэтому *ярабц* можно было бы охарактеризовать как «сетование».

По типу повествователя эти эпические сказания напоминают индивидуальные песни-автобиографии (так называемые «песни судьбы», «песни-исповеди»), в которых их создатель поет о наиболее значимых событиях своей жизни; если такие песни сохраняются в фольклорной традиции, то при их воспроизведении принято сообщать, «чьей» песню исполнитель намеревается спеть [Пушкарева 2001а: 33]. Разумеется, ненецкие эпические сказания *ярабцы* в композиционном отношении гораздо сложнее подобного рода песенных импровизаций. Они включают многочисленные эпизоды, в том числе иногда даже мифологического содержания, например, путешествие под воду с целью освободить замурованного в бочку брата или спасение из-под земли заживо погребенного юноши (см. [Куприянова 1965: 312]). Не предполагают они и личного знакомства слушателей с их героями, хотя в них часто упоминаются названия реальных родных подразделений [Куприянова 1965: 46]. В *ярабцах* фигура эпического певца как бы вытесняется самим героем: это он видит, слышит, наблюдает и переживает все, что происходит с ним или вокруг него, и сам же (устаами сказителя) рассказывает об этом. В результате текст сказания разворачивается как бы синхронно с событиями, а точка зрения героя-повествователя целиком определяет и содержание, и стиль изложения.

Обычно все происходящее описывается самым подробным образом; тщательно перечисляются мельчайшие бытовые детали, даже те, которые не имеют прямого отношения к сюжету, например: «Я не нахожусь на улице, все время сплю. Спал целый год. Наступила зима. Я вышел на улицу, смотрю. *Сходил в ложбинку*. Иду обратно...» [Куприянова 1965: 257]. Лишь изредка встречаются специальные формульные выражения, позволяющие несколько сократить изложение: «Безо всяких происшествий достигли летовки. Безо всяких происшествий провели лето» [Терещенко 1990: 283], «О том, как мы ели, говорить не стоит. О том, как мы спали, говорить не стоит» [Терещенко 1990: 284] или:

«...чем мне рассказывать, целых три года живу на льдине» [Терещенко 1990: 266].

Точка зрения повествователя здесь настолько слита с героем, что все свои мысли, догадки и умозаключения он излагает, употребляя соответствующие оговорки («раздумываю», «подумал про себя», «кажется», «по-видимому»): «*Это, видимо, место для моего аргиша*» [Куприянова 1965: 283], «У истока реки оказалось, *по-видимому*, место для приношения жертв — две сопки черепов» [Терещенко 1990: 295–296], «Мой передовой (олень. — *Е. Н.*) звонко чихнул. *Кажется*, он так говорит...» [Терещенко 1990: 295–296]. Особо оговаривается все, что герой-повествователь не видит собственными глазами: «В мою сторону, *слыхать*, идут. Я прыгнул на ноги, нигде ничего не видно» [Терещенко 1990: 246], «Когда за вечерело, снаружи приехали, *слыхать*, двое...» [Терещенко 1990: 279], «В самый полдень собаки залаяли. Десять Полувеликанистых, *слыхать*, приехали, по улице похаживают» [Терещенко 1990: 282]. Даже собственная прямая речь обычно вводится соответствующей формулой: «Я взял аркан и сказал...» [Куприянова 1965: 225], «Через три дня я сказал...» [Куприянова 1965: 227].

Эта прикрепленность повествования к точке зрения персонажа в ненецкой традиции приводит к тому, что нарративирование текста может идти по линии смены героя-повествователя. Так, З.Н. Куприянова опубликовала несколько вариантов эпической песни *сюдбабц* «Сын Хозяина Ябта Саля» о судьбе мальчика, оставшегося в живых после межродового столкновения. В одном из них повествование ведется от лица его сестры, в другом — от лица Вада-сюдбабц (Слова-песни) и, наконец, от лица самого героя [Куприянова 1965: 161–173, 182–189, 194–198]. Сходную картину можно наблюдать в ненецких исторических преданиях о бунтовщике Ваули (Вавлё, Вавля)⁵. В одних вариантах он выступает как народный герой — защитник угнетенных, организовавший в 40-х гг. XIX в. набеги на богатых оленеводов, в других — как разбойник, который грабил добропорядочных людей (см. [Лар 2001: 206–214; Пушкарева 2000: 142–156]).

⁵ Историко-документальные сведения о мятеже Ваули (40-е годы XIX в.) см. [Головнев 1995: 155–163].

В связи с темой точек зрения особый интерес представляет еще один персонаж, ведущий повествование в ненецкой традиции. Это некий Мынеко, который, как и Лаханако, действует в нарративах различных жанров, в том числе в эпических песнях *яраби*, *хынаби* и даже *сюдбаби*, где, как мы помним, в качестве повествователя обычно выступает Вада-сюдбаби.

Слово *мынеко* (по говорам, *мэнеко*) переводят обычно как «сказ», но поскольку оно часто сопровождается прилагательным *нянзыда* («немой»), оправданность такого перевода сомнительна. С «говорящими» повествователями типа Лаханако и Вада-сюдбаби его связывают общие функции. Так, по наблюдениям Н.М. Терещенко,

Этот «одушевленный сказ» знакомит с действующими лицами, сообщает о характере наблюдаемых действий. Как и персонажи сюдбаби, «сказ» летает. Он парит в воздухе и то опускается через дымовое отверстие в чум, то, кружась, приземляется в стойбище. Например, «Сказ ушел в неизвестную сторону»; «В течение трех лет немой сказ кружится» (во все это время ничего не происходит, «сказ» сам не знает, что будет дальше, поэтому ему нечего сказать) [Терещенко 1990: 25].

Однако в тщательно проанализированных Е.Т. Пушкаревой [Пушкарева 2007: 105–110] контекстах, где фигурирует Мынеко, глаголы говорения применительно к этому персонажу вообще не встречаются; не удалось их обнаружить и нам. В словесных формулах, описывающих поведение Мынеко, они уступают место ментальным действиям, глаголам видения, глаголам движения. Он может «видеть», «рассматривать», «думать», «предполагать», «нести» или «вести» повествование за собой, но не «говорить», а потому «повествователем» его тоже нельзя назвать.

Интересна в этой связи характеристика, которую дал этому персонажу ненецкий сказитель Т. е. Лапсуй (Верхняя Халима Надымского р-на Ямало-Ненецкого АО): «В *ярабце*, в *хынабце* их ведущий – немой *мынико*. Неизвестно, что это. Птичка, может быть. Мынеко изредка появляется. Не он (она, оно) исполняет [*яраби* или *хынаби*]» [Пушкарева 2007: 105].

Старудняясь определить внешность «немого мынеко», сказитель уверенно утверждает, что «не он исполняет» сказание, а кто-то и называет его «ведущим». Сходным образом характеризует Мынеко и А.В. Головнев: «Человек-птица — немой носитель песен» [Головнев 1995: 389]. Интерпретация Мынеко как птицы, скорее всего, связана с тем, что он часто передвигается по воздуху (его «несет ветром», он «парит», «кружится»). Однако, как заметила Е.Т. Пушкарева, «по отношению к нему не употребляются глаголы, производные от глагола *тирць* со значением лететь, летать и *тись* полететь, улететь» [Пушкарева 2007: 111].

Показательно, что Мынеко, как бы восполняя свою немому, иногда действует вместе с «говорящим» повествователем Лаханако или отождествляется с ним: «Твой лаханако к парю пришел. Глухонемой Мурзилка. Немой мынико» [Пушкарева 2007: 109]. В одном из сюдбабцев Мынеко прямо именуется «Несущим сказку» (в оригинале «лаханако». — Е. Н.):

Летит над белой тундрой Мынеко, сказку несущий. Но что это? Глазам своим не поверил сказку несущий: на голове острой сопки из-под снега сизый дымок струится. А вокруг густой лес. «Надо посмотреть, откуда же этот дым?» Пошел, пригляделся. Оказалось, жилище это, в земле вырыто <...> «Наверное, там люди живут, — подумал Мынеку. — Надо сверху, в отверстие посмотреть».

Далее он очень внимательно разглядывает всех, кто находится в этом странном жилище:

Мынеку подумал: «Наверно, эти люди очень долго спали. Почти умершие были». Пока Сказку несущий рассматривал этих таинственных людей, один из спавших зашевелился. Встал. Оказался он молодым человеком. Стал просить одну из седых старух подать ему еды. Никто на его просьбы не откликнулся, не пошевелился <...> С этого момента молодой мужчина, парень еще, сказку нашу вперед понесет [Ненянг 1992: 33–34].

Дальше рассказ ведется от лица этого юноши и лишь в самом конце, после разрешения всех перипетий многолетней

борьбы между людьми и Сюдьба-великанами, вновь появляется «Сказку несущий Мынеко», чтобы убедиться в том, что его герои живут богато и благополучно.

В *ярабцах* Мынеко появляется в тех редких случаях, когда повествование от первого лица героя почему-либо невозможно; например, надо рассказать о том, что происходит в чуме, куда герой еще не доехал: Ярабца-Мынеко «только ветром понесло туда, куда они путь держат» [Куприянова 1965: 218]; в *сюдбабце*: «Женщина-то живет, а сказ ее (в оригинале *мынекода*. – Е. Н.) в неизведанную дальнюю сторону ушел», Мынеко «ушел в прежнее (букв. ‘оставленное’) место» [Терещенко 1990: 166, 169].

Что же это за «Глухонемой Мурзилка», который видит, думает, а главное – несет или ведет повествование за собой? Ответ на этот вопрос можно попытаться найти, рассмотрев составленную Е.Т. Пушкаревой подборку фрагментов, в которых фигурирует Мынеко [Пушкарева 2007: 105–111]. Среди стилистически нейтральных глаголов движения (идти, сесть, спуститься, кружиться, отбыть и т. д.) особо выделяются те из них, которые характеризуют Мынеко не как «сказ», а как своего рода персонификацию точки зрения, как оператора ее смены.

Подобно кинокамере, Мынеко перемещается в пространстве вместе с кем-либо из персонажей (их точки зрения совмещены): «ярабц-мынеком ветром понесло туда, куда путь держат герои» или «ветер несет мынеко по пути героев» [Пушкарева 2007: 110]; глагол *хана(сь)* (‘унести, повести’) подчеркивает, что он «несамостоятелен, им ведает кто-то другой» [Пушкарева 2007: 110]. Глагол *хэсь* (‘уйти, уехать, отбыть, удалиться от объекта’) маркирует отделение точки зрения Мынеко от тех, с кем он до этого находился: «мой мынеко ушел к их чумам», «ушел от женщины в неизведанную дальнюю сторону», «женщина-то живет, а сказ ее в неизведанную дальнюю сторону ушел» [Пушкарева 2007: 110]. Он может закрепиться на определенном месте (глагол *лабце(сь)* – ‘прильнуть, прилипнуть, прижаться, вцепиться»; перен. ‘связаться с кем-либо, пристать к кому-либо’), т. е. ‘сфокусироваться’ на чем-то или ком-то (ср. крупный план). Подобно трансфокатору, Мынеко может *мярта(сь)* – растопыриться, раздвинуться, расширяться: Мынеко «парит через дымовое отверстие чума, начал

идет по дымовому отверстию в чум» (ср. «наезд»). Эффект панорамы, снятой сверху, возникает при употреблении глагола *пуларёсь* ('быть несомым ветром, течением'): «Над горой летит Мынеку. Ненchedo (немой) мынеку летит по ветру и идет внизу движущиеся аргиши»; «Мынеко несется по ветру, видит: впереди него показался многолюдный царский город» [Пушкарева 2007: 110].

В свете приведенных материалов становится очевидным, что наиболее точную характеристику этому персонажу дала Н.М. Терещенко, заметив, что Мынеко «не только организует повествование, соединяя отдельные эпизоды, но и является свидетелем происходящих событий» [Терещенко 1990: 25]. В отличие от рассмотренного выше типа повествователя, который не только перемещается в пространстве текста, но и сообщает имена, комментирует происходящее и т. д., Мынеку репрезентирует лишь один из его аспектов, и именно саму позицию свидетеля, его точку зрения.

Итак, в ненецкой фольклорной традиции сказитель (или рассказчик), оставаясь говорящим субъектом, отстранен от двух основных коммуникативных функций, характеризующих привычный для нас литературный нарратив: он не является ни «создателем» истории («автором» мыслится герой, который сам и «сотворил» все то, о чем рассказывается в тексте), ни свидетелем, способным достоверно пересказать ее. Более того, в ряде случаев исполнитель ориентирован не столько на воспроизведение когда-то услышанного им текста, сколько на изложение происходивших когда-то событий, стремясь подкрепить достоверность своего пересказа ссылкой на свидетеля или участника. В результате в тексте появляются фигуры, призванные взять на себя функции нарратора.

Противоположная по направленности форма вхождения исполнителя во внутреннее пространство текста проявляется, когда непосредственно в ткань повествования он включает свои собственные комментарии или оценки. Так, у хантов, по наблюдениям Н.В. Лукиной:

Рассказчик иногда прерывал повествование, чтобы выразить свое отношение к происходящему (как будто он сам участвует в них) и пригласить слушателей к сочувствию. Один из них, дойдя до места где герой был сброшен в ледя-

ную воду, прервал изложение отступлением: «В воде знаешь как холодно!» При этом «степень вхождения рассказчика в образ была столь велика, что рассказ о событиях прошлого идентифицировался с самими событиями» [Лукина 1990: 38].

Эмпатия, возникающая между сказителем и героем во время исполнения сказания, хорошо выражена и в одном из интервью шорского кайчи В.Е. Таннагашева:

Вот когда войдешь в это (состояние. – Д.Ф.), ты с ним (богатырем. – Д.Ф.) вместе ходишь. Вот душой прямо с ним едешь, ходишь и болеешь за него. Кажется, я с ним вместе скачу. Кажется, вот ветер в ушах свистит. И ветром в лицо, в грудь, вроде, ударяет. Вот такие моменты бывают. Не с самого начала. С самого начала сказание так просто начинаешь, начинаешь, а вот когда [богатырь] куда [-нибудь] на дорогу едет, с [другим] богатырем борется, вот здесь у тебя напряжённость <...> Думаешь, как бы помочь, поднять, да ударить <...> Помочь нельзя. Как поможешь? Это только если соврешь – поможешь, враньём. Это нельзя [Функ 2005: 335].

Эмпатия, однако, легко переключает сказителя в позицию непосредственного свидетеля излагаемых им событий. Особенно отчетливо этот переход замечен в эпических текстах тюркоязычных народов Сибири – шорцев и якутов. Показательны в этом отношении размышления шорского шамана, ставшего сказителем-кайчы: «Когда я говорю (сказку), я не здесь нахожусь, я со своей сказкой (в оригинале – *нымаг*, т. е. ‘сказание’. – Е. Н.) вместе в разные земли отправляюсь» [Дыренкова 1940: 441]; «Когда я посылаю сказку (т. е. рассказываю), мой ум (т. е. мои мысли) со сказкой, кружась, уходит» или «Мой ум по пути сказки отправился» [Дыренкова 1940: XXXVII].

При этом в качестве источника информации к глаголам слышания добавляются глаголы видения:

По словам шорских сказителей, во время исполнения *алыптыг ныбак* (сказания о богатырях) каем⁶ они «видят» мысленно чол (путь) богатыря – все, о чем поют и сказывают.

<...> Сказители придавали «видению» картинная перво-степенное значение. Пение и слова отражали и поддерживали «видение». *Кайчи* выступал в роли повествователя, который, как свидетель с места событий, передает все, что происходит перед ним, но «готовыми» словами, фразами, оборотами, выработанными на протяжении веков [Чудояков 1998: 28–29].

На присутствие шорского сказителя внутри повествования указывают и некоторые эпические формулы:

Порой такие сказительские ремарки дают возможность понять, как именно он передвигается по эпическим пространствам сказания:

Я, сказитель с деревянным комусом,
К широкому крупу чалого коня прильнув
[Функ 2005: 333].

Такого рода следы присутствия сказителя внутри эпического мира есть и в записях, сделанных от других шорских *кайчы*. Например, в сказании «Мерет-оолак» сказитель Д.К. Турушпанов оказывается в ирреальном мире с первых же слов сказания. Текст начинается так:

Посмотрев вперед, увидел: нарядно украшенная золотая тайга стоит. У подножия золотой тайги богатырская белая степь расстилается. *С вершины золотой тайги затем вокруг посмотрел я.* Отцом-Кудаем созданный весь белый свет как на своей ладони увидел. Со свистящего хребта-перевала затем взглянул я: у подножия золотой тайги, на берегу белого моря, на земле, где пасся скот, крапива выросла, оказывается. Там, где жил народ-общество, длинноногие сороки расхаживали. Вокруг большого селения-аала *посмотрел я:* у золотого дворца окно было распахнуто настезь и разбито. Возле золотой коновязи, где прежде стоял конь, была куча навоза. Затем туда, где скот стоял, туда, где народ жил, *посмотрел я:* с тремя дверями чер-

⁶ *Кай* – гимнический речитатив или пение, используемое при исполнении эпических текстов [Шейкин 2002: 458].

ный шалаш-одаг стоял. Из дымохода черного одага, словно тонкий прутик, дымок струился. *Открыв дверь черного одага*, услышал я: старуха, напевая песенку, раскачивая зыбку [Функ 2005: 333, тирады 1–6].

Этот фрагмент шорского сказания перекликается с широко представленным в якутской эпической поэзии мотивом «оглядывания окрестностей». Он служит композиционной основой большинства песен о создании мироздания и явлениях природы [ЯНП 1976], а также часто встречается в экспозиции *олонхо*. Например, от первого лица (т. е. от лица самого сказителя) ведется повествование в весьма объемной (280 строк) вступительной части якутского *олонхо* «Могучий Эр Соготох». Возникновение земли (ее постепенное увеличение, сотворение природы, солнца, луны, подпирающего небо созвездия Плеяд, окаймляющих землю морей, появление скота, людей, птиц и зверей) здесь происходит как бы прямо на глазах сказителя. Затем рисуется картина уже созданной идеальной страны (*аан ийэ дойду*), в центре которой находится *великий алаас*⁷, с вершины которого сказитель оглядывает окрестности – родную землю героя:

На этот почтенный алаас
на его вращающуюся середину,
на его выгибающуюся холку *встав*,
своими глазами-кольцами
быстро *вокруг посмотрев*,
настороженными ушами
чутко вслушавшись, <...> *я увидел...*

[Могучий Эр Соготох 1996: 83–85, стк. 151–160].

Затем на протяжении еще 145 строк («оглядывание» всех четырех сторон окрестности, описание тучных стад и богатого хозяйства престарелой четы, которая на старости лет ожидает рождения ребенка) повествование тоже ведется

⁷ *Алаас* – долина; елань, сенокосное угодье, окруженное лесом или лесистыми горами, где располагались поселения якутов.

ли лица сказителя, каждая тирада которого включает обороты, содержащие глаголы видения: «*быстро вокруг посмотрел* <...> оказывается», «окрестности *оглядев, я увидел*», «внимательно стал *присматриваться* <...> оказывается», «стал рассуждать, *приглядываясь* <...> оказывается». Далее следует чередка сюжета – рождение сына (героя сказания) и его внешнее исчезновение, а повествование ведется в третьем лице, хотя спорадически включает шифтеры засвидетельствования типа «*оказывается*», «*мол*» и др.

Такой взгляд сказителя «изнутри» описываемого им мира можно сравнить с изображением объектов в «обратной перспективе», которое характерно для ранних форм изобразительной деятельности (см. [Жегин 1970; ср. Раушенбах 1980]).

Совмещение «внешней» и «внутренней» точек зрения проявляется также в особенностях исполнительской техники у шорских сказителей-кайчы, чередующих по ходу повествования песенные фрагменты и их прозаические пересказы. Необходимость такого пересказа мотивируется иногда тем, что «некоторые пропетые тексты не поддаются расшифровке – все подчинено ритмообразованию и напеву, слова проносятся усеченными, искаженными, подчас не сочетаются между собой, изобилуют односложные слова типа *дей, ди, до, тир* и т. д.» [Чудояков 1998: 30]. Однако, по мнению самого исследователя, «практика дублирования пения скалыванием в немалой степени связана с мысленным “видением” картин во время исполнения: с пения кайчи *переводит* повествование на язык сказа, легко воспринимаемый каждым слушателем» [Чудояков 1998: 29].

Более того, как подметил Д.А. Функ, во время исполнения песенной части шорские кайчы закрывали глаза, а при ее прозаическом пересказе глаза оставались открытыми: «В восприятии сказителя В.Е. Таннагашева процесс сказывания может быть представлен так: “Когда поют сказку, глаза закрывают <...> И вот со сказкой вместе ходишь, когда поешь. Потом глаза открыл, и людям все рассказываешь”» [Функ 2005: 336], т. е. сказитель не только «видит» внутренним зрением все события эпоса, но еще и «переводит» свои видения на доступный слушателям язык [Функ 2005: 337]. Таким

образом, внутренняя точка зрения перемежается в самой ткани шорского эпического текста с внешней точкой зрения (пересказывание для слушателей).

Подобного рода «двойная экспозиция» представлена и в ненецкой сказительской традиции, но несколько по-иному. Здесь существует практика исполнения сказаний двумя исполнителями – главным, который поет или пропевает речитативом текст, и вторящим ему помощником *тэлтанггода* (*тэлтанггу*), который на фоне асемантических слов и звуков кратко излагает основное содержание (см. [Пушкарева 2001б: 4]). Е.Т. Пушкарева, которой удалось не только зафиксировать, но и впервые опубликовать несколько образцов парного исполнения ненецких песенных повествований *хынаби* [Пушкарева 2000: 108–156] и мифов-сказок *лаханако* [Пушкарева 2003: 166–280], предлагает называть *тэлтанггода* «вторящим» или «толкователем» [Пушкарева 2003: 113]. Последний вариант перевода позволяет предположить, что главный исполнитель позиционирует себя внутри пространства текста, а *тэлтанггода* выступает как интерпретатор или комментатор происходящих событий с точки зрения слушательской аудитории. Косвенным подтверждением может служить наблюдение Е.Т. Пушкаревой о размещении исполнителей в чуме в соответствии с символикой пространства ненецкого жилища: главный исполнитель располагался в левой от входа части, т. е. в жилом, «внутреннем» пространстве, а вторящий – на его правой стороне, недалеко от входа, т. е. в нежилом, «внешнем» пространстве [Пушкарева 2003: 103].

Позицией рассказчика вне или внутри текста обуславливается также возможность «засвидетельствовать» события прошлого или будущего.

Выше уже говорилось о мотиве «оглядывания окрестностей» во вступительной части олонхо, где сказитель повествует о возникновении Вселенной. Сходный способ встречается и в якутских песнях, приуроченных к началу Нового года. Например, в «Песне о создании изначальной страны» [ЯНП 1976: 13–27] средством засвидетельствовать события прошлого служат не ссылки на источник информации, а логические рассуждения самого говорящего. Песня состоит из последовательности пространных тирад, варьирующих

условия получения знания и построенных по формуле: «если внимательно посмотреть (оглядеть, взглядеться, присмотреться, переменить предмет созерцания), подумать (обдумать, поразмыслить, разобратся), вспомнить, то оказывается...». Между этими предикатами размещаются описания основных объектов творения, а затем следует вывод:

В таком образом созданном (мире),
на этой срединной начальной земле,
на широкой ее поверхности,
на обширных ее просторах
и звери темных лесов,
и рыбы голубых глубин,
и белые, и черные бегунцы
 (т. е. лошади и рогатый скот. – Е. Н.),
и летающие крылатые птицы –
все вместе до единого <...>,
ради (существования) всех людей
предназначены им для пропитания,
чтоб употребляли их на пользу
при поселении нас на постоянное жительство,
таким образом устроено было, оказывается

[ЯНП 1976: 21–23, стк. 181–199].

Игра местоимениями 1-го и 3-го лица в конце этой пиреды объединяет события времени творения и настоящее время слушателей, к которым исполнитель прямо обращается в финальной строке песни:

Вот так
по соизволению вышнего Юрюнг Айыы тойона⁸
была устроена, оказывается,
эта восьмибодная, восьмикрайняя,
с раздорами и треволнениями,
нарядно разукрашенная
начальная наша мать-страна, друзья мои!

[ЯНП 1976: 27].

⁸ Юрюнг Айыы Тойон – творец Вселенной, верховное божество якутов.

В якутской обрядовой поэзии встречаются также песни, где хронологически совмещены не только настоящее с прошлым, но и настоящее с будущим. Такую песню, исполняющуюся во время обряда «похорон последа» новорожденного ребенка, записал в середине XIX в. И.А. Худяков. Вместо обычного для этого обряда благопожелания (*алгыс*), исполняемого певцом-*алгысчитом*, здесь провидец (*ичээн* или *кёрбюёччю*) ложится рядом с ребенком и «засыпает»; проснувшись, он рассказывает свой сон:

Вижу я во сне, будто иду по полю, вижу: два человека сено косят, две бабы убирают; сено зеленое, густое, высокое. <...> Юрта стоит богатая <...> Слышно ржание кобыл, мычание быков. Мальчишки во дворе играют, девушки и парни <...> песни поют, молодые ребята скачут-бегают <...> И среди всех них заметил я важного, видного старика, важную толстую старуху и спросил я у людей, кто это такие. Тут сказали мне: «Неужели ты не знаешь людей, родоначальников народа, начало скотоводства? Это N.N.» (тут рассказчик называет имя ребенка). Услышал я это, обрадовался и от радости проснулся [Худяков 1969: 188].

Топика зажиточной и счастливой жизни в этом тексте совпадает с топикой обычных благопожеланий (богатая юрта, многочисленная семья, тучные травы, обилие домашнего скота). Однако проникновение провидца в будущее позволяет отождествить старца (как центральную фигуру текста) с новорожденным ребенком (как объектом, над которым совершают обряд). Картина его счастливой жизни (описанная как бы уже прожитой новорожденным), которую во сне «видит» прорицатель, позволяет представить желаемое как уже свершившееся.

Подведем некоторые итоги. Как мы стремились показать, в архаическом фольклоре исполнитель стремится не столько к дословному воспроизведению текста, невозможному в условиях устной трансляции, сколько к тому, чтобы подкрепить свое знание «истории» ссылкой на источник и/или на свидетеля событий.

В различных этнических традициях могут использоваться сходные или, напротив, специфические средства засвидетельствовать достоверность излагаемых событий. Арсенал

них средств достаточно широк и разнообразен: исполнитель либо ссылается на тех, от кого он слышал пересказываемую им историю, либо помещает между собой и слушателем посредника — одушевленное повествование или героя, от лица которого оно ведется. В некоторых традициях сказитель прибегает к повествованию от своего собственного лица, ставя себя самого в позицию наблюдателя происходящих событий. В результате возникают причудливые формы, позволяющие чередовать или даже совмещать изображение событий «снаружи» и «изнутри», представлять прошлое как происходящее на глазах, а будущее как уже свершившееся.

Таким образом, в архаическом фольклоре встречаются приемы, в чем-то сходные с современной модернистской прозой: смена повествователей внутри текста или — при его парировании — полифония версий одного и того же события, чередование «внутреннего» и «внешнего» нарратора, хронологическая перасчлененность настоящего и прошлого или будущего и др.

Литература

- Аврорин, Лебедева 1978 — Аврорин В.А., Лебедева Е.П. Ороческие тексты и словарь. Л., 1978.
- Головнев 1995 — Головнев А.В. Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров. Екатеринбург, 1995.
- Долгих 1961 — Долгих Б.О. Мифологические сказки и исторические предания энцев / Запись, введ. и коммент. Б.О. Долгих. М., 1961.
- Долгих 1976 — Долгих Б.О. Мифологические сказки и исторические предания нганасан / Запись и подг. текстов, введ. и коммент. Б.О. Долгих. М., 1976.
- Дыренкова 1940 — Дыренкова Н.П. Шорский фольклор. М.; Л., 1940.
- Жегин 1970 — Жегин Л.Ф. Язык живописного произведения: Условность древнего искусства. М., 1970.
- Каплан 1949 — Каплан М.А. Основные жанры нанайского (гольдского) фольклора. Дисс. ... канд. филол. наук. Л., 1949.
- Ксенофонтов 1992 — Ксенофонтов Г.В. Шаманизм: Избранные труды. Якутск, 1992.

- Куприянова 1965 – *Куприянова З.Н.* Эпические песни ненцев / Сост., вступ. ст. и коммент. З.Н. Куприяновой. М., 1965.
- Лар 2001 – *Лар Л.А.* Мифы и предания ненцев Ямала / Авт.-сост. Л.А. Лар. Отв. ред. Е.Т. Пушкарева. Тюмень, 2001.
- Лукина 1990 – *Лукина Н.В.* Мифы, предания, сказки хантов и манси / Сост., предисл. и прим. Н.В. Лукиной. М., 1990.
- Могучий Эр Соготох 1996 – Якутский героический эпос: «Могучий Эр Соготох». Новосибирск, 1996. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. Т. 10).
- Мухоплева 2000 – *Мухоплева С.Д.* К вопросу о моделирующей функции нарративных жанров якутского фольклора // Олонхо – духовное наследие народа саха. Якутск, 2000.
- Ненянг 1992 – *Ненянг Л.П.* Не только бабушкины сказки: Легенды, сказки, были, пословицы и поговорки, загадки и наставления, приметы и поверья. Красноярск, 1992.
- Падучева 1995 – *Падучева Е.В.* Семантические исследования (Семантика времени и вида в русском языке; Семантика нарратива). М., 1995.
- Пушкарева 2000 – *Пушкарева Е.Т.* Ненецкие песни-хынабцы: Сюжетика, семантика и поэтика. М., 2000.
- Пушкарева 2001а – *Пушкарева Е.Т.* Специфика жанров фольклора ненцев и их исполнительские традиции // Фольклор ненцев. Новосибирск, 2001. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. Т. 23).
- Пушкарева 2001б – *Пушкарева Е.Т.* Психотерапевтическое воздействие фольклора (на примере ненецкого сюдбабцарко ярабц «Недако Нохой») // Материалы международного междисциплинарного научно-практического симпозиума «Экология и традиционные религиозно-магические знания». Москва-Абакан-Кызыл, 9–12 июля 2001 г. М., 2001. (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 7. Ч. 1).
- Пушкарева 2003 – *Пушкарева Е.Т.* Историческая типология и этническая специфика ненецких мифов-сказок. М., 2003.
- Пушкарева 2007 – *Пушкарева Е.Т.* Картина мира в фольклоре ненцев: системно-феноменологический анализ. Екатеринбург, 2007.
- Раушенбах 1980 – *Раушенбах Б.В.* Пространственные построения в живописи. М., 1980.

- Терещенко 1990 – *Терещенко Н.М.* Ненецкий эпос. Л., 1990.
- Функ 2005 – *Функ Д.А.* Миры шаманов и сказителей: Комплексное исследование телеутских и шорских материалов. М., 2005.
- Худяков 1969 – *Худяков И.А.* Краткое описание Верхоянского округа. Л., 1969.
- Цивьян 1990 – *Цивьян Т.В.* Лингвистические основы балканской модели мира. М., 1990.
- Цинциус 1982 – *Цинциус В.И.* Негидальский язык. Л., 1982.
- Чудояков 1998 – *Чудояков А.И.* Девять бубнов шамана: Шорские легенды и предания. Предисл., сост. и коммент. А.И. Чудоякова. Кемерово, 1998.
- Шейкин 2002 – *Шейкин Ю.И.* История музыкальной культуры народов Сибири. М., 2002.
- Шмид 2003 – *Шмид В.* Нарратология. М., 2003.
- Штернберг 1908 – *Штернберг Л.Я.* Материалы по изучению гиляцкого языка и фольклора. Т. 1. СПб, 1908.
- Эргис 1960 – Исторические предания и рассказы якутов / Сост. Г.У. Эргис. Ч. 2. М.; Л., 1960.
- Якобсон 1972 – *Якобсон Р.О.* Шифтеры, глагольные категории и русский глагол // Принципы типологического анализа языков различного строя. М., 1972.
- ЯНП 1976 – Якутские народные песни: Песни о природе. Якутск, 1976.

Этика фольклорного исполнительства: цензура и автоцензура в архаических традициях Сибири

«Цензура коллектива», о которой в свое время писали П.Г. Богатырев и Р.О. Якобсон в их совместной статье «Фольклор как особая форма творчества» [Богатырев 1971: 372], осуществляется в устных традициях спонтанно. Например, от одобрительной или неодобрительной реакции слушателей на выступление зависит дальнейшая карьера рассказчика или певца; при воспроизведении услышанного образца другим исполнителем обычно отсекаются те нововведения, которые не были им поняты, а потому и не были усвоены и т. д. Кроме того, внутри самой фольклорной традиции существуют тексты, которые эксплицируют комплекс коллективных представлений о различных аспектах исполнительской деятельности (сказительское мастерство, обязанности певца или рассказчика по отношению к исполняемым произведениям, установка на сохранение традиции и ее преемственность и др.).

Эти представления отражены в текстах различных жанров. Запреты и предписания формулируют правила и регулируют деятельность фольклорного исполнителя; они часто содержат инструкции, призванные предотвратить его ошибки, или перечисляют санкции высших сил в случае их совершения. Обоснованию должного или запретного в деятель-

Впервые опубликовано: Новик Е.С. Этика фольклорного исполнительства: цензура и автоцензура в архаических традициях // Запретное / допускаемое / предписанное в фольклоре [Сб. ст.] / Отв. ред. С.Ю. Неклюдов; ред.-сост. Е. Н. Дувакин, Ю.Н. Наумова. М.: РГГУ, 2013. С. 9–45.

ности исполнителя посвящены и более пространные тексты нарративного характера: в мифах, преданиях и легендах о знаменитых певцах и сказителях прошлого часто изображаются фигуры, наделенные выдающимися, «образцовыми» качествами. Поучения, «примеры», наставления иллюстрируют и аргументируют желательные или нежелательные последствия фольклорного исполнения для певца или рассказчика. Былички, особенно те из них, в которых героем выступает сам сказитель, сообщают о наиболее важных случаях из его практики; они представляют собой индивидуальные интерпретации, варьирующие типовые, клишированные тексты перечисленных выше жанров и наиболее ярко демонстрируют рефлексивное отношение исполнителя к своей деятельности.

Можно предположить, что совокупность этих текстов, являющихся коллективным достоянием фольклорного сообщества, представляет собой своего рода свод правил исполнительской этики, которые выступают регуляторами сказительской деятельности, «инструкциями» и инструментами саморегуляции фольклорного сообщества. Как я попытаюсь показать, глубинный смысл этих правил заключается в ориентации исполнителя на «значимых других», в «учитывании» партнеров по общению, в диалогической реакции на их требования и ожидания, т. е. по сути дела – в автоцензуре.

Далее предлагается рассмотреть, как в этих материалах отразились следующие тематические группы:

- требования, предъявляемые к субъектам исполнительской деятельности, особенно к эпическим сказителям, творчество которых предполагает неординарные способности и специальную подготовку (овладение навыками певца, декламатора, а в ряде традиций еще и музыканта);
- права «собственности» на текст;
- ответственность исполнителя за сохранение целостности и полноты устного текста при его воспроизведении;
- обязанности слушательской аудитории;
- критерии исполнительского мастерства;
- состязания сказителей и певцов с реальными и воображаемыми соперниками;
- представления о судьбе певца-сказителя.

* * *

Начнем с материалов о становлении сказителя. Среди них можно выделить две группы. К первой относятся многочисленные рассказы исполнителей эпических сказаний или их родственников о том, как проходил процесс ученичества, от кого они слышали и перенимали свой репертуар и т. д. Их топика сводится к тому, что обучаться сказительству начинают в молодом возрасте (иногда с 5–7 лет); слушая мастеров и запоминая сюжеты и эпические формулы, овладевая навыками пения и игры на музыкальном инструменте, будущий сказитель постоянно тренируется среди сверстников; с приобретением опыта он получает право выступать перед более широкой аудиторией. Вторую группу составляют легенды и былички о так называемом избранничестве, о получении сказительского дара от потусторонних сил.

Рассмотрим подробнее два текста первой группы. От жены известного хакасского исполнителя эпических сказаний (хайджи) Петра Васильевича Курбижескова (1910–1966) был записан рассказ о его первых шагах на поприще сказительства:

Мы с Петром в одном улусе выросли. И на вечерках вместе играли. Он мог хорошо петь и обычным голосом, особенно, помню, на вечерках. Он рано стал играть на баллалке¹ и чатхане². Петь хаем³ при взрослых стыдился. Лет в восемнадцать, рассказывал, как-то поехал в гости к дяде в Саралу. Там в избе собрались старики, старухи. Он собрался в тот вечер идти на вечерку, а дедушка взял полено, сел возле дверей и говорит: «Ты, я слышал, играешь на горле

¹ Имеется в виду *топшуур* – двуструнный щипковый инструмент овальной формы с длинной шейкой без ладов.

² *Чатхан* – шести-семиструнный щипковый цитровидный инструмент.

³ *Хай (кай)* – специфический тип горлового эпического пения в сопровождении струнного музыкального инструмента комуса. Слово «кай» употребляется также для обозначения эпической традиции в целом.

и сказания сказываешь, давай сказывай, слушать будем. У нас порода такая – хайджи, я слышал». «Я вспотел тогда, – вспоминал Петр, – растерялся, смотрю: дед сидит с поленом в руках, а там казан, мясо варится, собрался народ... Когда я рассказал свой первый алыптых ныхмах⁴ “Улуг Хан-Мирген”, они долго благодарили: “Спасибо, спасибо тебе”. А дядя сказал: “Теперь ты, Петр, не стесняйся, рассказывай, у тебя хорошо получается”». У него у самого уже в то время нетерпение было – все хотел сказывать, но стыдился старших... И так начал он лет с восемнадцати открыто сказывать. Но до этого, – говорил он, – лет с пятнадцати-шестнадцати стал про богатырей сказывать, хаем исполнять. Соберутся с друзьями, где девок нет, и друг другу поют горлом. Но он уже тогда среди них выделялся. В роду Курбижековых был сильный хайджи Соролах, родной дядя Петра. После Соролаха крупного хайджи в роду Курбижековых не было, и лишь Петр затем появился [Стойнов 1988: 580–581].

Этот пример варьирует основные «общие места» подобных рассказов: самостоятельное освоение музыкального инструмента и техники пения хаем, исполнение сказаний в кругу сверстников. В центре рассказа находится своего рода «инициационное испытание», которое проводят авторитетные сказители рода (в данном случае это дед и дядя) в присутствии представителей старшего поколения; после прохождения этого испытания молодой сказитель получает право открыто выступать перед широкой публикой.

Во втором тексте подчеркивается наследственная передача статуса сказителя: якутский олонхосут Иннокентий Гурьевич Тимофеев-Теплоухов (1869–1962) в автобиографии, написанной Н.В. Емельяновым в декабре 1957 г., с гордостью сообщает, что он происходит «из рода прославленных олонхосутов» и что его учителями были знаменитые сказители:

Моя сестра Прасковья вышла замуж за известного в наших местах олонхосута Дмитрия по прозвищу Тэкэлла.

⁴ *Алыптых ныхмах* – героический эпос хакасов, букв. ‘богатырское сказание’.

Он был отличным олонхосутом, обладавшим даром веского, надолго запоминавшегося, убедительного слова. Он сказывал очень много олонхо. «Двести двадцать дней сказывал бы двести олонхо», – говорил он. Переняв от него около сорока олонхо, обучившись его мастерству, я стал олонхосутом. Вторым человеком, у которого я учился сказительству, был Ырыа Мииккэ (Митька-Певец) – Дмитрий Тимофеевич Теплоухов, старший брат моего отца. Олонхо дяди я слушал тоже с увлечением. В тринадцать лет я впервые попробовал самостоятельно исполнить олонхо перед единственным тогда моим слушателем – сыном Митьки-Певца, Степаном. А при большом стечении людей впервые сказывал олонхо в четырнадцать лет на свадьбе у Ильи Максимова. Это было так. На торжество мы пришли с дядей, Митькой-Певцом и зятем, Дмитрием Тэкэллэ. Это была большая, пышная свадьба. Невеста приехала на празднично убранном коне, ведя за собой богатое приданое – тридцать девять голов скота. Я играл с ребятами в жмурки, когда меня позвали. Это звал меня дядя мой. Он сказал: «Ну, мой мальчик, мой наследник! Не урони наш славный род, насчитывающий девять поколений олонхосутов, сказывай на этой свадьбе». От неожиданности я испугался. Дядя мне объяснил, что зять наш Тэкэллэ, угостившись за «столом олонхо», а затем обидевшись за то, что позабыли позвать его на дневной чай, ушел. Дядя объяснил мне, что нельзя ронять честь олонхосутов – не следует даром угощаться за «столом олонхо». Поэтому я должен сейчас спеть олонхо вместо Тэкэллэ. Я очень смутился тем, что мне придется сказывать олонхо вместо известного олонхосута, моего зятя, и хотел было отказаться, но дядя не дал мне возразить. Хозяин, Илья Максимов, поставил на стол вина и сказал: «Это в честь нового олонхосута». Вино выпили. Мне оставалось только сказывать, и я начал свое олонхо «Строптивый Кулун Куллустур». Олонхо сказывается и хорошо, и плохо. Если слушают внимательно, то оно сказывается с воодушевлением. Меня слушали более ста человек, приехавших на свадьбу [Тимофеев-Теплоухов 1985: 603–604].

Этот пример примечателен тем, что в нем общая схема рассказа о становлении сказителя содержит перечень качеств,

вторыми должен обладать хороший олонхосут. Это в первую очередь «дар веского, надолго запоминавшегося, убедительного слова», внушительный репертуар, способность удерживать внимание большого количества слушателей; упоминание ритуального угощения олонхосута как почетного гостя и невозможность обмануть ожидания собравшихся характеризуют высокий социальный статус эпического певца и его ответственность за честь своей профессии; получение олонхосутом всеобщего признания уже в детском возрасте и формула «род, насчитывающий девять поколений олонхосутов» (означающая predeterminedенную свыше наследственную передачу сказительского дара) мифологизируют фигуру молодого певца.

В обоих рассказах особое внимание уделяется первому выступлению сказителя перед широкой аудиторией слушателей, причем в качестве своего рода экзаменаторов выступают две общественные инстанции: его способности должны быть признаны, во-первых, сказителями-экспертами, оценившими успехи своего ученика, и во-вторых, искушенной публикой, от одобрения или неодобрения которой зависит его дальнейшая судьба. Иными словами, решающую роль в становлении сказителя играет «цензура коллектива».

В другой группе природная одаренность и тяга начинающего сказителя к творчеству трактуется как избранничество, как дар, получаемый от божества, духа, знаменитого певца прошлого или от самого эпического героя. Именно такие легенды лежат и в основе быличек, в которых будущие сказители объясняют навязчивую потребность исполнять эпические сказания требованиями, исходящими от потусторонних сил (см. [Рахматуллин 1968; Жирмунский 1979; Путилов 1997]).

Стоит напомнить, что для архаических культур характерны представления, согласно которым каждое лицо, специализирующееся в какой-либо особой области деятельности, считалось избранником духов-покровителей, помогающих человеку. В первую очередь это касалось шаманов, но распространялось также на певцов-сказителей, красноречивых рассказчиков [Штернберг 1933: 472], кузнецов и других искусных ремесленников [Худяков 1969: 385], повитух

[Сухарева 1975: 22 сл.] и т. д., т. е. на людей, «одаренных какими-либо особыми способностями. Разумеется, как мы видели, выбор (точнее, отбор) осуществляло социальное окружение, которое в зависимости от того, обладал ли человек качествами, необходимыми будущему специалисту, поощряло или не поощряло его первые опыты⁵.

Необходимая для успешной деятельности сказители индивидуация такого выбора происходит обычно во сне. По рассказу знаменитого в 50–70-е годы XX в. шорского кайчи Н.Д. Тортобаева, в юности ему приснился сон, в котором за ним на белом коне приехал гонец от духа-хозяина и велел следовать за ним:

Кай-ээзи оказался седым, белым старцем, но крепким и сильным на вид. Он говорил громко, чувствовалась могучая сила в его голосе. В помещении, где восседал кай-ээзи, было просторно. На стенах висели комусы всех известных кайчи Шории. Кай-ээзи, сказав, что Н.Д. Тортобаеву предстоит стать кайчи, попросил его спеть. Н.Д. Тортобаев попытался спеть, но у него не очень получилось. Голос хрипел. Тогда Кай-ээзи втолкал в его горло медные струны. После этого он спел ровным, сильным, приятным на слух голосом. Потом кай-ээзи научил его играть на комусе⁶, назвал мелодии кайчи. На прощание Кай-ээзи сказал: «Другие мелодии изучи сам, сказки о богатырях не сокращай. Если будешь половинить (останавливаться на половине), то мы будем укорачивать твою жизнь. Теперь хрипа не будет в твоём голосе». И отпустил домой [Чудояков 1989: 45].

⁵ Об этом свидетельствует драматичный рассказ о талантливой девочке Паруне, получившей (вопреки обычаю) признание своих прав на исполнение эпических сказаний и ставшей известной хакасской хайджи Параскевой Васильевной Сулековой (зап. от М.Г. Сулековой в улусе Устинкин): «В детстве я с Паруней жила в одном улусе – Итемев. Бывало, летом ее родители уйдут на покос. Она соберет нас, соседских ребятишек в возрасте семи-восьми лет, сама старше всех, лет тринадцать ей было. Замкнемся в избе, кто-нибудь нянчит ее сестренку... а она берет чатхап и хаем рассказывает, пока не чувствует, что вот-вот возвратятся родители... Отец ее три раза захватывал, избивал ремнем. Говорил: “Зачем тебе это? Еще не слышал, чтобы женщина горлом пела и рассказывала, от людей стыдно”. А она все играла... и даже во сне сказки

Здесь представлены типовые мотивы сюжета о получении дара певца-сказителя «извне», в данном случае от духа – хозяина кая, который призывает очередного избранника (на стенах висят комусы его знаменитых предшественников). Функции этого духа узко специализированы: в качестве «хозяина» (ээзи) эпической традиции он обучает новичка приемам кая, устраивает ему строгий экзамен, «пересотворяет» его гортань, вставив в горло медные струны, передает ему в дар мелодии кая и навыки игры на комусе, излагает один из основных запретов – сокращать тексты сказаний о богатырях, нарушение которого грозит сказителю болезнью или смертью.

По сути дела, в фигуре духа – хозяина кая «цензура коллектива» персонифицирована: именно этот персонаж олицетворяет функцию контроля, осуществляемого традицией на уровне исполнительского мастерства, за соблюдением правил наследования внутри сказительских династий и за сохранением локальной сказительской школы.

О первом аспекте свидетельствуют материалы о существовании у народов Саяно-Алтая особого словосочетания для обозначения выдающихся сказителей: хакасы называли наиболее одаренных и знаменитых сказителей *ээліг хайчи* 'сказитель, имеющий духа-хозяина' [Майногашева 1997: 24]; у алтайцев великие сказители именовались *ээлу кайчы* (по толкованию С.М. Каташева, рядом с такими сказителями «находятся духи, исполняющие героические сказания устами кайчи, что означает высшую оценку их способностей» и мастерства [Каташев 1997: 18]). Передача сказительской традиции от поколения к поколению (часто по наследству от деда, отца или другого родственника) мыслится не про-

рассказывала. Отец ее все подслушивал. Но каждому отцу своего ребенка жалко. И вот как-то подслушав в одну из ночей, наутро спрашивает: "Ну как, дочка, спала крепко? Рассказываешь складно про богатырей". А она говорит, что ничего не помнит. И отец сказал: "Раз у тебя хорошо получается, рассказывай..." Помнится, рассказывала она очень чутко. В двадцать лет ее уже приглашали петь хаем алыптых нымахы» [Стоянов 1988: 582].

⁶ *Комус* (*комус*) – щипковый музыкальный инструмент типа лютни с деревянной декой, длинной шейкой и струнами из конского волоса.

сто как овладение исполнительскими навыками в ходе обучения, а как самопроизвольный «уход» сказительского дара от старших и «переход» его к младшим. Об этом свидетельствует зафиксированное А.И. Чудояковым у шорцев представление о том, что сказительский дар в патронимии (тол) мог одновременно быть только у одного его представителя. По словам уже упоминавшегося сказителя Н.Д. Тортобаева (у которого прадед, дед, отец и дядя по отцу были кайчи), он после посещения во сне жилища хозяина кая почувствовал, что может петь эпические сказания, и поехал к дяде: «Он одобрил мое пение, но с грустью сказал: “Рано ты стал кайларить, мой кай перешел к тебе, долго я не проживу”. Вскоре он умер. До сих пор укоряю себя за то, что не знал: если младший запоет каем, старший кайчи из нашего толя умрет» [Чудояков 1995: 28]. И наконец, еще одно редкое наблюдение, свидетельствующее о роли духа-хозяина кая как хранителя местной сказительской школы, приводит Д.Ф. Функ. По его данным, «любой шорский сказитель-кайчи хорошо знает о существовании того, кто владеет искусством “рассказывания сказок”, о хозяине кая (*кай-ээзи*). Этот дух может надолго обосноваться в каком-то одном месте, принося славу сказителям, находящимся под его незримым покровительством, но может и уйти, причем даже к другому народу, и тогда сказительская традиция в районе, который он покинул, постепенно приходит в упадок» [Функ 2005а: 259]. Именно так, например, «объясняется упадок эпической традиции у сагайцев, на которых кай-ээзи за что-то обиделся и ушел от них... к кызыльцам, где сказительская традиция расцвела» [Функ 2005а: 266].

Д.А. Функом отмечен еще один важный момент, на который ни фольклористы, ни этнографы до него не обращали должного внимания: помимо *кай-ээзи*, призывающего молодого сказителя к его служению или «заведующего» сказительской традицией в какой-либо местности, зафиксирован еще один владелец – «хозяин сказания»; такие сказания «с хозяином» (*нывак-ээзи*) бытовали и у шорцев («Човаш-оолак и Ыкүс оолак», «Кан-Перген»), и у алтайцев (сказание «Алтай Буучай») [Функ 2005а: 267]. Возможно, за этими сообщениями стоит представление о получении сказительского репертуара

от реального предшественника или от знаменитого сказителя прошлого, душа которого после смерти продолжает распоряжаться сказаниями, которые он исполнял при жизни, передавая их лишь достойному преемнику. Так, например, современный молодой хакасский сказитель В. Кученов «ждет прихода духа Курбижекова, который позволит ему, наконец, исполнять сказание “Алтын Арыг”, о чем он уже давно мечтает» [Функ 2005а: 2811. Речь идет об уже упоминавшемся выдающемся кызыльском сказителе П.В. Курбижекове, именуемом в народе *ээлiг хайчы* («сказитель, имеющий личного духа-хайа»); по его собственным подсчетам, он знал 103 сказания [Майногашева 1997: 22].

Представления о «хозяине сказания» перекликаются и с ранее зафиксированными сведениями о том, что повеление стать сказителем может исходить от самого эпического героя. Наиболее известный пример – вера киргизских сказителей в то, что к служению их призывает Манас или его сподвижники: в сновидениях или галлюцинациях будущие манасчи встречаются этих эпических героев, слышат топот их коней, попадают к ним в юрты и т. д. Во многих вариантах таких рассказов сказителей о своем призвании приобретение дара связано с мотивом угощения избранника какой-либо едой или напитками: «Чоюк стал сказывать эпос после того, как прошел 40 юрт с героями эпоса и в каждой выпил кумыса». Джаныбая Кожекова всадники укорили, что он не стал продолжателем семейной традиции, и вместо обычной еды насыпали ему в рот просо; эти зерна были *джомоками* – «сказаниями»; сказителя Тыныбека угостили по распоряжению Манаса медом, и он уже во сне стал петь сказания о нем (см. [Путилов 1997: 48–50]).

В свете этих воззрений проясняется, как кажется, парадоксальная на первый взгляд ситуация: «хозяином» сказания считается тот, кто сам совершил, в буквальном смысле «сотворил» все те деяния, о которых повествуется в сюжете, т. е. герой текста (поэтому и Манас распоряжается судьбой сказителя-манасчи, самолично призывая его исполнять сказания о себе). Традиция эта была жива еще относительно недавно. Так, один молодой киргизский сказитель рассказывал, что когда ему было лет семь, он увидел сон, в котором

к нему явился Манас и «повелел петь о себе», т. е. стать манасчи. Отказ выполнить требование, как объяснили ему родители, грозил серьезными последствиями (ребенок мог стать слабоумным), поэтому он подчинился приказу и к тридцати годам освоил репертуар, на исполнение которого ушла бы целая неделя (полевые материалы автора (далее – ПМА), Алма-Ата, 1989 г.).

В связи с представлениями о герое эпоса как о «хозяине сказания» уместно вспомнить одну важную особенность в отношении «прав собственности», которая характерна для архаических культур. У нганасан, например, «хозяином» какой-либо вещи (лука, лодки, нарты, одежды и т. д.) считался не тот, кто ею пользовался, а тот, кто ее изготовил («сотворил», «создал»). Так, в языке нганасан Ю.Б. Симченко отметил следующую особенность: «Определение личной принадлежности идентифицировалось с понятием “сделано определенным лицом”, т. е. понятие собственности соответствует понятию авторства <...> Было принято, например, любой предмет, изготовленный одним человеком и эксплуатирующийся другим, называть по имени того, кто его сделал. Так, например, в обыденной речи выражение “мой маут” означало “маут, сделанный мной”; “маут деда” – означало “маут, сделанный дедом”, хотя он и принадлежал практически говорящему. Идентификация понятий авторства и собственности отражает, по всей видимости, реальное положение, когда понятие собственности того или иного лица распространяется только на предметы, изготовленные им лично» [Симченко 1976: 189–190].

Подобным образом обстоит дело и с так называемыми «личными» песенными импровизациями рядовых носителей традиции. Важно иметь в виду, что в этих песнях (ненцы называют их «песнями судьбы», «песнями-автобиографиями», «песнями-исповедями» [Пушкарева 2001: 33]) их создатель повествует о наиболее значимых событиях своей жизни. У обских угров, по наблюдениям Е. Шмидт, такие песни предназначены для самоопределения индивида внутри сообщества. Поэтому наряду с широким употреблением языковых стереотипов и фольклорных клише они содержат конкретные детали, связанные с личной биографией их создателя и хорошо известные и понятные слушателям, а специальные вводные

и заключительные формулы указывают имя того, кто ее сложил. Если такие песни сохраняются в фольклорной традиции, то при их воспроизведении принято сообщать, «чью» песню исполнитель намеревается спеть [Шмидт 1984: 101–102].

«Права собственности» на такую песню охранялись еще и рядом запретов. Например, у ненцев: «Нельзя исполнить песню сочинителя при нем – это оскорбление автора. Нельзя исполнять песню сочинителя и в присутствии членов его семьи – это также считается нетактичным» [Пушкарева 2001: 39]. Показательно, что идея «авторства», в принципе чуждая фольклору, принадлежит не певцу, создавшему текст импровизации, а тем его слушателям, которые ее воспроизводят. Именно они обязаны сообщать, «чью» песню исполняют (см., например, у юкагиров [Крейнович 1972: 82, 89–91]: тексты песен, которые по памяти воспроизводит информант как песни «старика Антона» – двоюродного брата своего деда).

То же относится и к наигрышам в хакасском музыкальном фольклоре: некоторые из них, отпочковавшись от эпических сказаний *алыптых нымахов*, бытуют в форме сольных инструментальных произведений. Так, А.К. Стоянов зафиксировал в Ширинском и Орджоникидзевском районах Хакасии во время экспедиций 1971–1981 гг. наигрыши, называвшиеся по именам авторов, от которых они были переняты последующими исполнителями: «Это хайджи Чакым Абдорин, Хара Матпый Балахчин, Ах-оол Добров, которые жили в конце XIX – начале XX в. и слыли как особо одаренные» [Стоянов 1988: 585].

* * *

Если актуальная память бесписьменного сообщества составляет 3–5 поколений (примерно в этом диапазоне и сохраняются имена фактических создателей личных песен или именных наигрышей), то память мифологической или эпической традиции гораздо глубже. В ней реализуются отношения между культурным героем мифа или эпическим богатырем древних времен с их потомками, каковыми считают себя слушатели эпического сказания и сам сказитель. Поэтому он обязан соблюдать ряд запретов, согласно которым любая его ошибка или неточность при воспроизведении текста может вызвать недовольство либо со стороны

духов-хозяев традиции (об этом уже говорилось), либо со стороны персонажей, о которых он поет. Например, у бурят при исполнении улигеров «за плохое пение рапсоду доставалось не только от слушателей, награждавших его презрением и невниманием, но и, главным образом, от избравших его духов и тех героев, подвиги которых он пытался воспеть в своей эпосе» [Санжеев 1936: XVIII].

Итак, на страже подлинности эпического текста стоят «цензоры» самого высокого ранга: духи-хозяева сказительской традиции, устанавливающие правила, или сами персонажи, наказывающие исполнителя в случае их нарушения.

Наиболее часто встречаются запреты прерывать исполнение, укорачивать текст или исказить имена героев. В статье Д.А. Функа «Право на ошибку. Представления о запрете на искажение эпических сказаний у шорских сказителей» приведены два рассказа о том, что за такие нарушения эти инстанции наказывают сказителей смертью. «Подобный случай произошел в начале XX века и в улусе Сибиргинском. В то время самым знаменитым сказителем во всем нижнем-расском районе считался кайчи Пашке <...> Рассказывая сказание “Човаш-оолак и Окус-оолак” (вариант названия – “Öкүс-оолак и Мөнүс-оолак”) – это сказание считается “сказкой с хозяином, нывак-ээзи”, – он неправильно назвал имя одного из богатырей. Пришел кайчи домой, лежит на кровати, трубку курит, переживает. И вот к нему ночью явился некий черный человек с волосяной веревкой в руках, обмотал волосом лежавшего на кровати кайчи, предрек ему в наказание за искажение сказания смерть через 3 дня и затем сбросил его на пол. Домашние даже проснулись от звука падения. Утром сказитель встал, голову повесил, не кушает. Говорит своим домашним: “Не болею, а хуже болезни у меня, через 3 дня умру”. Как рассказывают, через 3 дня кайчи Пашке, действительно, скончался»⁷ [Функ 2005б: 269]. Та же участь постигла другого известного шорского сказителя, который оставил сказание незаконченным: «“Мифологично” ушел

⁷ Сообщение сказителя В.Е. Таннагашева со слов кайчи П.Н. Амзорова, лично знавшего кайчи Пашке. Записано в июле 2001 г., г. Мыски (примеч. Д.А. Функа).

ны жизни известный сказитель-кайчи Якуб Арбачаков из улуса Красный Яр: накануне смерти, это случилось в январе 1929 г., кайчи Якуб исполнял односельчанам сказание “Алтын-Кылыш”, но – по неизвестным причинам – не довел его до конца. Ночью, как рассказывала мне сказительница, знавшая Якуба, к нему пришли богатыри из его сказания, избивли его и изломали его кай-комус. Кайчи Якуб после этого слег и вскоре умер» [Функ 2005б: 269]⁸.

В этой же статье Д.А. Функа убедительно показано, что при всей категоричности запретов искажать имена богатырей или оставлять сказание незавершенным «они скорее декларируются всеми сказителями, чем соблюдаются ими в буквальном смысле слова» [Функ 2005б: 268]. Например, в шорской эпической традиции иногда встречаются тексты, «которые сказитель знает не до конца не по причине своей забывчивости. В таком виде он перенял это сказание от другого сказителя, и (иногда) в таком же виде – по преданию – оно существовало и за несколько поколений до него» [Функ 2005б: 279–280]. Запрета на исполнение такого сказания не существует, и сказитель не несет ответственности ни перед героем, ни перед духом-хозяином сказания, поскольку в данном случае он не искажает текст, а напротив, остается верен традиции. То же касается запрета прерывать исполнение эпического сказания: «Эпическая традиция знает множество фактов безболезненного временного прерывания повествования. Так, еще недавно у хороших сказителей нормой считалось сказание, начатое в одну ночь и рассказанное до конца (или продолженное) на следующую или на следующие ночи. Здесь, очевидно, говорить о “прерванном повествовании” нельзя. Есть и более сложные варианты, когда недорассказанное в одном селении сказание вполне может быть дорассказано – через несколько дней, в другом месте и в другой аудитории, т. е. также все-таки доведено до конца» [Функ 2005б: 268].

Можно согласиться с выводом Д.А. Функа, что представления о запрете на искажение текстов эпических сказаний связаны с так называемым «психоментальным

⁸ Записано Д.А. Функом в 1984 г. от сказительницы М.Е. Токмагашевой, п. Казас.

комплексом» (термин С.М. Широкогорова, под которым подразумевается интериоризация коллективных представлений в психике отдельного индивида) и что «проблема запрета на искажение является таковой только в том случае, если осознается исполнителем» [Функ 2005б: 283].

Подобного рода «осознания» иногда фиксируются в мотивирующей части запретов и предписаний или эксплицируются в дополнительных разъяснениях, сопровождающих запрет. Например, у северных тюрков (якуты и долганы), как и у тюрков саяно-алтайского региона, тоже существовала практика исполнения длинных эпических сказаний олонхо в течение нескольких ночей. В этом случае его разделяли на части, как бы на главы, каждая из которых должна быть прослушана до конца, но каких бы размеров ни было все сказание в целом, его необходимо рассказать полностью, «в противном случае сокращается век сказителя» [Ефремов 1984: 18]. Собираясь сделать перерыв, он должен был учитывать обстоятельства, в которых оказался герой сюжета. Например, у долган «олонхосу» запрещалось прерываться на том месте, когда богатырь находится в стране абаасы или когда он оказывается в трудном положении в борьбе с богатырем злых племен-абаасы» [Ефремов 1984: 28]. Такое же требование соблюдалось и у якутов: янский сказитель Михаил Горохов-Муойа рассказывал фольклористу А.А. Саввину, что раньше считали грехом прерывать олонхо, когда богатырь айыы находился в Нижнем мире, это считалось тяжким грехом; уснувших слушателей будили и «всегда доводили богатыря до страны айыы, только тогда спокойно засыпали» [Ефремов 1984: 28–29].

Подобного рода пояснения позволяют понять, что именно подразумевается под «прерванным повествованием»: оно недопустимо и влечет наказание в том случае, если сказитель оставляет эпического героя в опасности, не учитывает, что во время перерыва тот может погибнуть, не завершив свои богатырские подвиги, не пройдя весь свой путь.

Забота о благополучии героев сказания, уважительное к ним отношение оказывается одним из главных обоснований, зафиксированных не только в предписаниях и запретах, которые стоят на страже целостности текста, точности воспроизведения эпического сюжета и сохранности традиции

и целом, но и в отдельных высказываниях сказителей, содержащих обоснование ими своих обязанностей. Например, мысль о необходимости строго следовать сюжету как о своем долге перед эпическим героем выразительно сформулирована алтайским кайчи В.Е. Таннагашевым: «В сказаниях сказитель ведет жизнь героев-богатырей строго по намеченному пути от услышанного ранее сказания» [Функ 2005б: 170]. Трансформация «цензуры коллектива» в «автоцензуру» прослеживается и в других рассуждениях этого сказителя о тех императивах, которыми он руководствуется, решая, имеет ли он право исполнять то или иное сказание: «Отец меня с 5 лет по сказкам водил. С 5 лет я помнил Морошкину сказку (сказание, исполнявшееся Н.А. Напазаковым. – Д.Ф.). Сейчас в одном месте подзабыл. До армии много же я переслушал. И 122 [сказания], что ли, насчитал. А сейчас сказок, может, 70 [осталось]. Оно не забывается, [лишь] какой-то кусочек, и уже нельзя [рассказывать]» [Функ 2005б: 270]; «В памяти сказителя сохраняется множество сказаний, которые он, к сожалению, уже не может исполнять целиком. К их числу относится, например, сказание “Талашка чöрген Алтын-Торго”, перенятое от П.Н. Амзорова, поскольку, по словам Владимира Егоровича, он “имя сына Ак-Кана забыл”» [Функ 2005б: 270].

Интересны также былички, в которых богатырь является к сказителю не столько для того, чтобы строго наказать его за ошибки, сколько дать ему возможность самому их осознать. Так, знаменитый современный алтайский кайчи А.Г. Калкин рассказал в 1983 г. о таком случае из его собственной практики. Однажды кто-то из фольклористов, записывая от него исполняемое каем сказание (процесс, надо сказать, длинный и трудоемкий), попросил кратко пересказать оставшуюся часть эпического сюжета прозой, так как у него кончалась командировка и он торопился уехать. Алексей Григорьевич выполнил просьбу. После отъезда собирателя к нему ночью во сне явился богатырь – герой эпоса: «Положил мне руку на грудь. Рука легкая, как цветы, а я две недели с постели встать не мог». В другом сне к Калкину пришла «рыжая девица» и стала укорять его за то, что он изобразил ее вертялой ветреницей с косматыми волосами, сидящей на колченогом быке и т. д. Об этом случае сказитель рассказывал уже

со смехом, поскольку именно так принято изображать женщин, обитающих в Нижнем мире, и никаких ошибок в ее описании он не допустил (ПМА, Горно-Алтайск, 1983 г.). Другой пример зафиксирован во второй половине 1990-х годов. Молодой алтайский сказитель Аржан Кёдорёков, «постигавший в то время премудрости кая и сказительского мастерства, однажды сочинил сказание “Тензебий”». Летом он полностью спел это сказание. Ночью к нему пришел человек – богатырь – и чуть не побил его... но не побил. Сказал: “Сейчас сказителей очень мало. А ты – сказитель. Как тебя побить?.. Сказителей и так уже почти нет... После этого Аржан повторно спел это сказание. Пел очень внимательно, аккуратно. Опять к нему пришел богатырь, сказал Аржану: “Неплохо поешь. Кое-что только забыл. Так и пойдальше, будь только внимательным”» [Ямаева 1998: 111, цит. по: Функ 2005б: 279].

* * *

Перейдем к рассмотрению материалов, связанных с обязанностями слушательской аудитории. Уважительное, даже трепетное отношение слушателей к известным исполнителям отмечали многие исследователи. Например, у нанайцев (устаревшее название *гольды*), по наблюдению И.А. Лопатина, «талантливые рассказчики пользуются широкой популярностью на большом пространстве. Гольды знают таких рассказчиков по всей своей земле, и каждый горит нетерпеливым желанием послушать хорошего сказочника. Иногда гольды едут на большое расстояние, чтобы погостить у своего знакомого или родственника и послушать его сказок. Если же гольд будет где-нибудь в пути и ему придется проезжать недалеко от такого стойбища, где живет известный сказочник, то он ни за что не проседет мимо, а непременно остановится и проживет несколько дней, пока вдоволь не наслушается его сказок. Если же в компании охотников, остановившихся на привал, или в общей юрте, или вообще среди путешествующих гольдов найдется хороший сказочник, то такой гольд освобождается от всякой хозяйственной работы; его товарищи и спутники сделают за

и то все: и распрягут, и накормят собак, и натаскают дрова, и вскипятят котел и т. д. Но за это они вечером обступят его и потребуют сказок» [Лопатин 1922: 346].

Для полноценного исполнения эпических сказаний особенно важным был настрой слушателей. Выше уже приводилась «экспертная оценка» опытного олонхосута о том, что качество исполнения олонхо во многом зависит от аудитории, в том числе и от ее многочисленности: «Олонхо сказывается и хорошо, и плохо. Если слушают внимательно, то оно сказывается с воодушевлением. Меня слушали более ста человек, приехавших на свадьбу» [Тимофеев-Теплоухов 1985: 604]. В этом признании стоит сложный двусторонний процесс: искушенная аудитория обеспечивает соблюдение сказителем коллективных (т. е. разделяемых всем фольклорным сообществом) ценностных установок, а он, в свою очередь, адаптирует свои индивидуальные интерпретации к конкретным обстоятельствам акта исполнения, варьируя текст в соответствии с реакциями слушателей.

Основные обязанности слушателей сводятся к распространенным в Сибири практически повсеместно запретам отлыскаться и тем более засыпать во время исполнения длинных сказаний и к предписанию поддерживать сказителя возгласами одобрения, подбадривания. Например, у нганасан было желательно, «чтобы слушатели постоянно поддакивали, голосом реагировали на острые сюжетные моменты» [Грачева 1984: 92]. Помимо подобного рода предписываемых обычаем одобрительных возгласов публике не возбранялось выражать свои эмоции и оценки в репликах. Так, у якутов слушатели «очень внимательно и активно реагируют на песню. В особо интересных и важных по смыслу местах после смысловой и мелодической фразы певца поддерживают возгласами: *Но!* или *Кырдьык!* – “Правда” или *Дьаралык!* – “Блестяще!”, “Прекрасно!”» [Эргис 1974: 286]. По наблюдениям В.Д. Лебедева, олены Момского р-на Якутии, слушая нимкан, «бурно реагировали, бросали реплики: “Что за чудо! Ну и храбрец! Удивительно!”» [Лебедев 1959: 160; цит. по: Лебедева 1981: 81–82].

Главной функцией этих возгласов и подхватов является необходимая певцу актуализация его связи с аудиторией. У долган «слушатели время от времени своими выкриками

дают понять сказителю, что они слушают его со вниманием. Если во время рассказывания кто-либо из слушателей заснет, хороший сказитель узнает об этом, даже и не видя, — речь его не течет уже так плавно и гладко, как до этого. Он начинает испытывать затруднения в подборе слов или, как говорят долгане, “языком своим узнает, кто спит”» [Попов 1937: 15]. Аналогичные наблюдения при исполнении эпических сказаний были сделаны Н.П. Дыренковой у шорцев: «Настроение, внимание слушателей крайне важно для сказителя. Поощрительные выкрики, возгласы сожаления или радости, подбакивания создают у сказителя приподнятое настроение, и его рассказ течет плавно и связно. Наоборот, если присутствующие начинают разговаривать между собой или, хуже того, засыпать, сказитель начинает путать рассказ, теряет нить и быстро утомляется. “Кайчи языком узнает, кто спит”⁹, — говорят шорцы <...> Если внимание присутствующих ослабеваает, сказитель старается каким-нибудь неожиданным оборотом речи, смешным выражением усилить интерес к поэме. Про хорошего сказителя говорят: “Такой сказочник был, что, когда он кайлал, старики плакали”. И действительно, часто во время рассказывания богатырской поэмы, когда любимый богатырь попадает в беду, на глазах у сказителя и присутствующих выступают слезы и со всех сторон доносятся выкрики огорчения и опасения за судьбу героя» [Дыренкова 1940: XXXVII–XXXVIII].

Из этих описаний видно, что успешная деятельность сказителя зависит от активных реакций аудитории, но и сказитель, в свою очередь, должен быть мастером высокого класса и в случае необходимости прибегать к импровизации, чтобы эти реакции вызвать. Только в результате их встречного эмоционального взаимодействия, обоюдного «учитывания» достигается тесное «сопричастие» между сказителем, слушателями и фольклорным персонажем, которому они сопереживают или действия которого осуждают. Такую картину еще относительно недавно можно было наблюдать даже во время концертных выступлений народных певцов, когда

⁹ Дословное совпадение этого выражения у шорцев и долган требует дополнительного изучения.

присутствовавшие в зале соплеменники неожиданно для гостевой публики начинали выкрикивать поощрительные похвалы; характер исполнения при этом резко менялся: сказитель или певец воодушевлялся, а в зале устанавливалась особая атмосфера единения и создавалось впечатление переключки между исполнителем на сцене и его друзьями в зале, своего рода интонационный диалог между ними (ПМА).

Той же цели призваны были способствовать традиционные церемониальные выражения взаимного уважения и особые формы этикетного поведения¹⁰. Например, у якутов приглашенного сказителя угощали (вспомним специальный «стол олонхосута», упоминаемый в автобиографическом рассказе И.Г. Тимофеева-Теплоухова о его первом выступлении перед публикой); по наблюдению В.Л. Серошевского, «угощение такое всегда бывает самое лучшее, на какое способен хозяин. Кажется, что угощение это да слава – вот единственная награда якутского певца» [Серошевский 1993: 572].

Сказитель, со своей стороны демонстрируя свою скромность, мог приступить к исполнению олонхо только после особых просьб и уговоров, поскольку, согласно этическим установлениям якутов, знаменитый певец должен быть скромным: «Он не кичится, не набрасывается, не поет псюду, без пужды и непрощенный» [Серошевский 1993: 573]. И.А. Худяков, описывая якутскую свадьбу, сообщает, что после общей трапезы гости образуют кружки: в одном слушают певца-импровизатора, в другом «возьмут сказочника (т. е. олонхосута. – Е. Н.), посадят в свой кружок и просят рассказывать; он садится, сперва ломается, копает землю пальцем, а потом разговорится, рассказывает и поет сказку» [Худяков 1969: 164]. Кинема «копать землю» демонстрирует неуверенность, «выражает раздумье и колебание, означая затруднительное положение» [Габышева 2009: 19], а сама церемония уговоров носит условный характер: отказываясь исполнять олонхо, сказитель «явно приbedнялся и сгущал краски», объявляя, что он давно не исполнял, забыл, хотя пел, вероятно, еще прошлой ночью в соседнем наслеге [Пухов 1951: 148]

¹⁰ Подробнее о них см. гл. «Этикет исполнения якутского эпоса олонхо: знаковые стереотипы поведения» в книге [Габышева 2009].

(цит. по [Габышева 2009: 20]). Однако, как отмечает Л.Л. Габышева, «отказы и уговоры – это своего рода элемент этикета, стандартная форма фатической коммуникации, только после осуществления которой может быть совершен переход к исполнению олонхо» [Габышева 2009: 20]. К этому можно добавить, что контактоустанавливающая функция фатической коммуникации четко очерчивает круг общающихся только теми, кто в нем находится: это отнекивающийся сказитель и уговаривающие его слушатели, что, вероятно, неслучайно имеет в виду, поскольку, как мы увидим ниже, неадресованное пение грозит опасностью ненароком вступить в состязание с «непрощеными» опасными духами.

У бурят общение слушателей со сказителем носило церемониальный характер на протяжении всего сеанса. Собиравшиеся послушать улигер люди старались незаметно, без нарочитого подчеркивания окружить сказителя-улигершина вниманием, стремились расположить его к себе, ведя задушевную беседу или говоря о чем-то приятном. Хозяйка дома, угостив почетного гостя яствами, заботливо готовила ему чай, чтобы он мог во время перерывов «промочить горло». Затем кто-либо из публики запевал песню *угтамжа* (букв. 'встречная песня') – коллективное обращение одноулусников к улигершину с просьбой начать сказывать улигер. Во время небольших перерывов после окончания очередного эпизода, когда сказитель закуривал, пил воду или отдыхал, собравшиеся хором пели песни *сэг даралга* (букв. 'отметка паузы или перерыва'): при проходах героя в поход это «напутственная» (*удэ-шэлгын*) песня, при его возвращении – «величальные куплеты для встречи» (*угталгын*), во время битвы – пожелания скорой победы и т. д. После завершения первой части (ветви) улигера или всего улигера слушатели хором пели заключительную песню, своего рода «этиологический финал», в котором могли упоминаться современные реалии (например, города Иркутск и Тобольск, возникшие там, где некогда побывал герой) и «умелые баторы», чьи деяния, ставшие улигером, «звенят до сих пор. Свою благодарность сказителю слушатели выражали в форме традиционных благопожеланий и благословлений [Шерхунаев 1978: 178–180]. Здесь, таким образом, актив-

ность слушателей (вплоть до прямых песенных обращений к эпическим героям) актуализировала желательные контакты людей с почитаемыми богатырями прежних времен.

Обратимся теперь к материалам, которые содержат оценки мастерства фольклорных исполнителей.

Выше уже говорилось, что в деятельности сказителя особенно ценились обширный репертуар (например, у якутов средний размер героических сказаний достигал 10–15 тысяч стихотворных строк, а наиболее крупных – до 20 тысяч, иногда – до 50 тысяч строк), хороший и сильный голос, четкая дикция и способность сказителя представить излагаемые события ярко и образно.

У хакасов, по словам сказителя С.П. Кадышева, «хайджи должен петь богатырским голосом <...> Особенно большой известностью пользуются хайджи со звучным, льющимся хаем, которые обладают при этом хорошей дикцией, и текст поэтому легко разобрать. О хороших хайджи слушатели отзываются так: “<...> Хорошо говорит, голос хороший, слушать приятно” <...> “У этого, когда хайлит, не уснешь”. О плохом хайджи говорят с иронией: “Ревет, как корова”; “Ржет, как двухлетний жеребенок”; “Как собака, гавкает”» [Стойнов 1988: 578–579]. У шорцев для характеристики звучного голоса существовало выражение «голос его звучал так, что маслонка в печи как колокол гудела» [Функ 2005б: 268].

В воспоминаниях о прославленных сказителях прошлого обычно упоминается именно их могучий голос. В легенде об алтайском сказителе Ландыше Максимове говорится, что «по время его вся дверь избы сама открывалась и закрывалась (таким сильным был его голос), а его топшур – когда сказитель оставлял его на гвозде – сам звучал, без ударов по струнам» [Пухов 1973: 25]. Уже упоминавшийся якутский олонкосут И.Г. Тимофеев-Теплоухов рассказывал о своем деде: «Говорят, дед мой, когда возвращался весной с Ламы и отпускал свою лошадь пастись на горной траве, пел так, что было слышно за один кёс (т. е. 10 км). Такой громкий у него был голос, говорят» [Тимофеев-Теплоухов 1985: 603].

Ряд сведений о том, какие требования предъявлялись к сказительской технике, записал в 1948 г. В.А. Аврорин в ходе интервью с нанайским сказителем С.Г. Киле (Полокто). Он вполне по-европейски сформулировал основные критерии, характеризующие качество исполнения текстов двух основных повествовательных жанров нанайского фольклора – нингманов и тэлунгу: «Хорошим сказителем является тот, кто рассказывает все по порядку, не путает и ничего не пропускает. Плохой сказитель имен не называет, не именует ни мергенов, ни слуг, никаких подробностей не рассказывает, знает только скелет нингмана или тэлунгу. При рассказывании запинается <...> Добавляют от себя в нингманах редко, но это не возбраняется. Иногда рассказчик в основу нингмана кладет свой сон» [Лебедева 1986: 10–11].

Однако в легендах, воспевающих одаренность и мастерство знаменитых сказителей и певцов, обычно подчеркиваются не эти внешние, технические качества исполнительства, а в первую очередь воздействующий эффект их деятельности. Так, В.Л. Серошевский приводит предание о знаменитом якутском певце Артамоне из Намского улуса: «Когда он пел, с женщинами случалась истерика (мәнриер), мужчины, очарованные, ослабевшие, точно малые дети, не могли уйти. От его пения сохли деревья и люди теряли рассудок» [Серошевский 1993: 573]. Такую же характеристику мастерства сказителя дает и И.А. Худяков: «А зато и мастера же они бывают петь – лет сорок тому назад один сказочник сел перед зеленым деревом и до того пел, что дерево поблекло от его песни» [Худяков 1969: 365]. В шорской легенде об охотнике, который запомнил песню двух мифологических быков и стал знаменитым сказителем, эта тема становится эпической формулой: «Когда он ночью играл на комысе и сказку рассказывал, стоящие на небе звезды к земле приближались, стоящий на небе месяц к земле приникал. Бушующий в тайге ветер затихал. Звери (и) птицы, бросив детенышей, из тайги выходили. Старики плакали» [Дыренкова 1940: 289].

Именно эта способность певцов-сказителей оказывать воздействие не только на слушателей, но и на окружающую природу широко использовалась коллективом в магических целях. Бытовые ситуации, в которых прибегали к их помощи,

были достаточно разнообразны: считалось, что таким образом можно вылечить или предотвратить болезнь, обеспечить удачную охоту во время промыслового сезона, улучшить плохую погоду и т. д.

Магическое воздействие обеспечивалось здесь тем, что такое исполнение было коммуникативно маркировано, нарочито адресовано, причем уже не людям, слушающим рассказчика или сказителя, а слушателям воображаемым: духам, природным силам, животным и т. д. (подробнее см. [Новик 1998]). Исполнительское мастерство играло при этом не последнюю роль: «По верованиям долган и северных якутов сказители поднебным влиянием слова обладали настолько, что описываемые события и образы способны были представить слушателям как зримые и реальные. Поэтому помимо исполнения олонхо на них накладывались и другие, побочные обязанности. Так, сказителей просили исполнять олонхо во время больших эпидемий для направления духов болезни по ложному пути – в мир олонхо, или чтобы показать духам хвори, что люди жизнерадостны, веселы и им не страшны болезни» [Ефремов 1984: 25]. «Во время эпидемии заставляют вечером рассказывать “хорошие былины”, в которых несчастья героев кончаются счастливым исходом» [Попов 1937: 16]. По словам долганского олонхосута И.А. Еремина-Сютюк, «сказитель из Носко исполнял олонхо, говорят. Три года не давал своих людей духу болезни. Олонхо застилает глаза духу болезни, так что тот не замечает живых людей. Поэтому в старину заставляли сказывать олонхо в “худые”, с болезнями годы. В старину же болезнь ходила запросто, в человеческом облике» [Попов 1937: 26]. Сходное предание было записано у долган А.А. Поповым:

В старину к одному сказителю вошла русская болезнь (оспа) и сказала: «Укажи мне на людей, чтобы я могла съесть их». – «Ладно», – ответил сказитель. И вот, после этого, стал говорить былинку, направляя ее содержание в подземный мир, и, указывая рукою, отправил оспу в ту сторону. Как стал говорить сказитель, появилась большая дорога с многочисленными жителями. Вот по ней и отправилась оспа. Через долгое время она вернулась обратно. Как увидел сказитель, оспа совершенно исхудала. Как же

будет иначе, все люди были теньями. С тех пор оспа дала слово, что никогда не станет показываться людям. Так и старину знаменитый сказитель спас людей от болезни [Попов 1937: 16].

Еще одной общественной обязанностью сказителей было их участие в охотничьих экспедициях. У бурят, по материалам Г.Д. Санжеева, «те рапсоды и сказители, с которыми нам приходилось встречаться, говорили, что в артели без хорошего певца невозможна удачная охота; так же обстоит дело и у алтайских тюрков. Выезжая на таежную охоту, буряты должны были одеваться в свои лучшие одеяния, ибо они выезжали не бить зверей, а гостить у них и просить их, чтобы они сами подбежали к охотникам. По прибытии на место охоты буряты совершали некоторые обряды, имевшие целью ублаготворить духов зверей и лесов, от которых зависит тот или иной исход охоты. Затем вечером, перед сном, певец, расстилая в шалаше белый войлок <...> ставил на нем зажженные ветки можжевельника, чашку с вином или молоком, втыкал в него стрелу. И всю ночь до первых проблесков зари протяжно распевал свою эпопею: без этой церемонии охота, по убеждению бурят, не могла быть удачной. Смысл распевания охотниками улигеров (эпопей) заключался, по словам шаманов, в том, что этим самым доставляется удовольствие духу-хозяину тайги» [Санжеев 1936: 9–10].

Обычай брать с собой на охоту искусных сказочников, музыкантов, сказителей мотивируется чаще всего тем, что духи-хозяева «любят» слушать сказки и в награду за развлечение посылают охотникам «свой скот – зверей своей тайги» [Дыренкова 1949: 111]. В этом случае сказительство, пение или музицирование понимаются как услуга, в обмен на которую дух-хозяин совершает акт ответного дарения, пригоняя охотникам добычу. Этот принцип лежит в основе сюжета многих охотничьих легенд. Например, у кумандинцев:

Охотники в тайге промышляли. Утром промышлять пойдут, к вечеру, не убив ни одного зверя, возвращаются. Один из них кайчи 'сказитель' был. Вечером, свой комыс взяв, он сказку рассказывать стал. Хозяева гор, и большие и малые, собрались и слушали. Один из них сказал: «Сильно хоро-

шая игра-кай. Завтра доля им большая будет!» Утром, встав, охотники ружья взяли и пошли промыслять. Кайчи много белок вечером к стану принес. Опять сел и играть стал. Давешние хозяева тайги опять к стану собрались. «Сильно хорошая кай! Черного зверя (т. е. соболя) дать ему надо!» – хозяин тайги сказал [Дыренкова 1949: 120].

В охотничьих легендах шорцев встречается сюжет, в котором успех охотника-комысчи объясняется тем, что шнороженная его игрой дочь хозяина зверей не уследила за своим «стадом» (дикие копытные считаются «домашним скотом» духов охоты):

Один человек охотился; вечером (он) пришел к балагану, уселся и стал играть на комысе. Из чащи деревьев вышла одна девица и уселась у его огня. Та девица слушала внимательно пение и сказку. (После того) из чащи деревьев вышли (еще) два человека. Придя, один из них эту девицу стал сильно бранить: «Ты здесь сидишь и слушаешь сказку, а мой белокопытый жеребец из нашего счета вышел!» На следующий день охотнику удача была: марала убил с белым копытом [Дыренкова 1940: 263].

Таким образом, представления о сказительском мастерстве входят в более широкий круг явлений архаической культуры: устное, звучащее фольклорное слово способно дойти до ушей не только фактических слушателей, но и слушателей воображаемых (духи-хозяева лесных зверей, духи болезней). По этой же причине творчество фольклорного исполнителя было окружено сетью ограничений и строго регламентировалось многочисленными запретами. Большинство из них тоже было связано с представлением о том, что адресатами текста могут оказаться существа, для которых он не был предназначен. Например, у долган «во время прилета гусей весною запрещают рассказывать былины – гуси пролетают по другим местам; также не заставляют рассказывать былины накануне охоты на диких оленей, чтобы последние не убежали, испуганные образами былин» [Попов 1937: 16].

У многих народов Сибири существовали запреты исполнять фольклорные произведения в дневное время,

летом или при свете. Напротив, зимой или ночью исполнение героических сказаний и сказок считалось не только желательным, но и необходимым. Хакасы объясняли это тем, что еженощное исполнение эпических песен в самые темные ночи, т. е. в самое «страшное» время, помогает его переждать, «проскочить» [Львова и др. 1988: 48]. Возможно, расчет здесь был на силу богатырей, способных противостоять темным силам: их незримое присутствие призвано защитить людей от грозящих опасностей. Например, в калмыцкой легенде о старике-рыбаке, терпящем бедствие в море, так и происходит: находясь на краю гибели, он вспоминает строки «Джангра», начинает их декламировать, и герои эпоса приходят на помощь (укрощают течение воды, преодолевают мощь хтонических сил, показывают путь к дому) [Бакаева 2003: 60–61].

Однако сами сказители ночное исполнение мотивировали иначе: по словам эвенкийских нимкаланов, именно «с наступлением темноты создается наиболее благоприятная обстановка для рассказывания – полумрак, тишина, это способствует лучшему восприятию рассказываемого, в особенности волшебных и героических нимканов, в которых герой борется со злыми духами, ведьмами и другими сказочными существами» [Новикова 1958: 19]. По наблюдению якутского фольклориста А.А. Саввина, «в наслегах к северу от города Верхоянска олонхосут стелет постель и ложится, велит потушить огонь в камельке и свечку, потом только начинает сказывать. Люди все ложатся в постель... Олонхосуты заявляют, что “когда сказываешь при свете, отвлекаешься”. Если случается выступать при свете, садятся спиной к свечке. При исполнении олонхо сказитель углубляется в себя, сказываемое предстает перед ним, словно наяву. Перед его мысленным взором мелькают герои, страны, сцены из олонхо. В темноте ничто его не отвлекает, ни люди, ни свет не мешают ему. Да и голос поющего, его образная речь в темноте слышатся четче, воспринимаются слушателями ярче. В такой обстановке, как говорится, “расстегивается пуговка языка” олонхосута, четче вырисовывается связь повествования, олонхо льется легко и свободно» (цит. по [Ефремов 1984: 19]).

* * *

Мастерское владение словом и певческими навыками, способность к импровизации не только высоко ценились, но и проверялись в ходе состязаний певцов и сказителей. Обычно это происходило на праздниках или просто при скоплении достаточно большого количества народа, поэтому оценки зрителей играли в них немаловажную роль.

У нанайцев во время охотничьих экспедиций происходили состязания сказочников. «При этом интересно то, что каждый из рассказчиков старается превзойти соперника в сложности приключений героя и в длине самой сказки» [Донатин 1922: 346].

А.К. Дьячков, побывавший у эвенов Чукотки в 40-е годы XX в., писал: «На ярмарке один раз мне пришлось видеть состязания певцов. Это было в оленеводческом стаде около села Вьеш, куда меня возил с собой отец. Состязание происходило так. Вышли три певца, каждый начал свою песню. В песне воспевался какой-либо предмет, олень, затем состязующиеся начали критиковать друг друга. Победителем стал тот, кого слушатели и зрители одобрили возгласом, хвалой. Потом против победителя вышел следующий певец и состязание продолжалось. Окончательно победил тот, кто победил большее число певцов. Эти состязания продолжались два-три дня» [Дьячков 1955: 59–67] (цит. по [Лебедева 1981: 78–79]).

У эвенков в ходе соревнований между сказителями-нимкаланами выявлялось, кто из них полнее и точнее знал и умел исполнять эпические песни. Из устной информации сказителей известно, что в старину проходили не только внутриродовые, но и межродовые состязания [Лебедева 1981: 81, 82], т. е. мастерство исполнителя становилось орудием ритуального соперничества, а от победы или поражения «своего» сказителя зависел престиж рода. У алтайцев-теленгигов честь рода тоже защищалась в ходе поэтических состязаний певцов-сказителей. Друг перед другом садились два певца, принадлежавшие к разным родам, и начинали по очереди петь, восхваляя каждый свой род и осмеивая род противника: «Все метче и злее становятся остроты, певцы стараются изо всех сил, они знают, что за спинами их стоят многочисленные

родственники, жадно внимающие каждому их слову, знают, что поражение на этом турнире покроет стыдом весь их род» [Калачев 1896: 481–482].

Приведенные материалы, принадлежащие путешественникам, этнографам и фольклористам, содержат лишь внешние наблюдения. Более детальную информацию о критериях поэтического и музыкального мастерства содержат легенды и отдельные высказывания самих носителей традиции. Например: «Мне не раз приходилось присутствовать при подобных состязаниях и слышать приговоры окружающих. Иногда мнения разделялись: “У этого слова хороши, но голос хуже, а у того голос хорош, но слова некрасивы!” Или: “Поэт... словно сердце из груди вынимает”» [Серошевский 1993: 570]. О высокой оценке виртуозного владения языком свидетельствует такая якутская легенда: «Как-то лет 15 тому назад два самых лучших певца-сказочника стали состязаться друг с другом, говоря две разные сказки зараз, но так, чтобы ни тот, ни другой не употребляли ни одного слова, уже раз упомянутого. Таким образом они пели и сказывали целые сутки, и голоса их становились все громче и громче до тех пор, пока, наконец, оба они не упали в изнеможении и не заснули крепким сном» [Худяков 1969: 366].

Особую группу составляют легенды о «соревнованиях» талантливых певцов с духами. Ранее уже говорилось, что мастерство фольклорного исполнителя считалось тем выше, чем шире круг аудитории певца или сказителя, причем под аудиторией понимались не только реальные слушатели, но и духи. В материалах А.А. Попова по фольклорной традиции долган есть сведения о «песенных людях» — особо высокоодаренных певцах-импровизаторах, песни которых происходят от абаасы и имеют своих духов — «хозяев слова» [Попов 1937: 18]. «Песенные люди не являются художниками, удовлетворяющими запросы населения. Они поют вовсе не для слушателей, и никто не собирается специально слушать их, как рассказчиков или сказителей былин. Песенные люди поют не по просьбе слушателей, а исключительно для самих себя, когда придет вдохновение» [Попов 1937: 19]. Однако, как уже отмечалось, такое — неадресованное — пение чревато последствиями. А.А. Попов приводит текст былички:

Один песенный человек, оставшись ночью смотреть за оленями, стал петь. К нему сзади подошел абаасы и начал подпевать. И человек и абаасы продолжали петь вперегонку в продолжение трех дней и трех ночей. Воспели все существующее: и людей, и чум, и оленей, и деревья, и травы, и все окружающее их. Несмотря на это, человек все-таки превзошел абаасы, найдя и воспев один лишний вид травы¹¹ [Попов 1937: 18].

Здесь уместно вспомнить об одном из основных принципов организации фольклорных текстов – повторах и параллелизмах, напизывающих строки, которые варьируют общий смысл тирады (особенно в благопожеланиях, проклятьях или обрядовых обращениях, возвеличивающих духов). Поэтому упоминание «одного лишнего вида травы» в истории о состязании в певческом мастерстве с духом – не случайная деталь: она свидетельствует о том, что стремление перечислить, «заклясть» по возможности все аспекты описываемого явления входит в круг установок исполнителя.

С характеристикой необходимых хорошему певцу навыков связаны и два других рассказа о состязании певцов с духами. В первом из них обосновывается важность для певца иметь хорошую дикцию и уметь воспроизводить труднопроизносимые слова: «По поверьям якутов, в старину, с хорошим певцом состязаются верхние абаасы, особенно “дочери облаков” <...> Певцу, чтобы сохранить жизнь, нужно было обязательно “перенеть абаасы”, заставить его заикнуться, “споткнуться” при пении, а для этого в текст песни включать труднопроизносимые слова. Если этого не достигнет, сокращается век певца» [Ефремов 1984: 27]. О том, какие это могли быть слова, сообщает А.Е. Кулаковский: «Когда очень хороший певец поет долго и с азартом, то с ним поет и черт. Чтобы избавиться от такого неприятного товарища, надо употребить при пении слова: “хоолдьук, хаальык и куонньай” (атлант и эпистротейс – первый шейный позвонок и его отросток).

¹¹ Рассказал Павел Яроцкий, река Пясины. Записал А.А. Попов во время экспедиции 1930–1931 гг.

Тогда черт прекращает подражание, воскликнув: “что, что говорит?”» [Кулаковский 1979: 66]). Во втором рассказе подчеркивается, что не менее важным для певца считалось умение быстро и без запинок произносить длинные фрагменты текста: «Если, – говорят якуты, – певец и дьявол запоют вместе, певец не должен останавливаться, а должен пропеть трижды, и дьявол тоже трижды пропойет, но человек должен постараться и кончить раньше его и сказать ему тотчас: “Я лучше тебя пою: перегнал тебя!” <...> Этим певец избавляется от смерти; а если же дьявол перегонит и скажет вперед, то певец должен умереть, либо уж дьявол “съел” его, сделает ему что-нибудь вредное» [Худяков 1969: 365].

Во многих приведенных текстах говорилось о том, что состязания с духами в пении грозят певцу гибелью. Та же опасность подстерегала и сказителя-олонхосута, поскольку прямая речь персонажей олонхо передается пением. По материалам А.А. Попова, «рассказывание былин сопряжено с опасностью для жизни сказителя. Когда последний, рассказывая былинку, начинает петь, приходит абаасы и состязается с ним в пении. Услышав голос абаасы, сказитель должен замолчать, сказав: “Я все-таки тебя превзошел”. Некоторые из сказителей после такого рода состязаний из-за болезни совсем перестают рассказывать былины. Так, долгиан Иван Кожевников <...> в недавнем прошлом знаменитый сказитель, бросил рассказывать былины и теперь рассказывает только сказки, не требующие исполнения песен. При свидании со мной он также, несмотря на все упрасивания, наотрез отказался от былин и дал записать только несколько сказок» [Попов 1937: 16–17].

О трагичном завершении жизни своего прадеда-олонхосута рассказывал знаменитый якутский сказитель И.Г. Тимофеев-Теплоухов:

Однажды, проезжая мимо жителей местности Сылгысыт сайылык, он громко пел при заходе солнца. На следующий день он приехал к жителям этого летника. Одна старуха сказала ему: «Вчера при вечерней прохладе, проезжая мимо нас, ты громко заливался песней. Слышал ли ты их?» Старик сильно рассердился: «Значит, состязались в пении девы облаков. Почему не сказала вчера? Если бы ты сказа-

ла, то я состязался бы до восхода солнца. Почему ты только сегодня дала мне знать об этом? Ну, я погибший человек!» — так он досадовал. Спустя несколько дней он умер, подавившись жаберной костью карася из озера Тыымны ётёх [Тимофеев-Теплоухов 1985: 603].

* * *

Практически во всех легендах о состязании певцов и сказителей с духами речь заходит о гибели исполнителя. О том, что деятельность фольклорного исполнителя считалась трудной и опасной, а судьба — незавидной и даже трагичной, говорят также пословицы, поверья и фрагменты автобиографических рассказов самих сказителей.

В.Л. Серошевский записал в 1890–1891 гг. в Намском улусе Якутии несколько афористических высказываний певцов о певцах, объясняющих, какие запреты они сами считают необходимым выполнять или вынуждены нарушать [Серошевский 1993: 573]. «У хорошего певца всегда в душе песня, — объяснял мне именно такой хороший певец. — Достаточно ему рот открыть, сейчас же летит она, непобедимо, в свет, наружу! Если не петь — мысли путаются, в груди томит... Хороший певец даже один поет. Оттого-то у него все не клеится, и он бывает несчастным» (зап. 1891 г.). Именно непреодолимая, жизненно необходимая потребность самовыражения заставляет певца пренебречь хорошо известным ему запретом на неадресованное пение, быть скромным, не кичиться, не петь «всюду, без нужды и непрошеным», в результате чего певец бывает несчастным. Он тревожит своей песней духов и обращает на себя их внимание!» (зап. 1890 г.).

Другой запрет касается профессионального соперничества, часто возникающего между певцами: «Нехорошо завидовать в песне. Если знаменитые певцы поют вместе, то стараются петь ровно, щадя друг друга. Песней можно убить... Певец настоящий, будучи побежден, умирает» (зап. 1891 г.). Подобная ситуация, правда не столь трагическая, описана в рассказе И.Г. Тимофеева-Теплоухова, в котором запечатлены переживания самих сказителей, участвовавших в соревновании:

Однажды Гурий Тимофеевич приехал с семьей в дом, где жил другой олонхосут – Иван Винокуров, и они договорились, что устроят между собой состязание. На следующий день Теплоухов начал свое олонхо такой изысканной импровизацией, что Винокуров «смеялся, ударяя себя по коленям: “Вот так здорово!”». В ту ночь легли поздно, прослушав олонхо до утра. На следующий вечер сказали:

– Ну-ка, Винокуров, садись на этот стул и сказывай.

– Ах, мой милые, я не могу сказывать. Мой дух, моя сила подавлены.

– Если ты не ответишь олонхо на олонхо, то нынче же прекращается сказывание олонхо, – возразил я.

– Ну ладно, друг, придется по мере возможности сказывать. – Говоря так, он начал сказывать олонхо. При первом удачном выражении я засмеялся. «Ой, этот человек насмехается, что ли?!» – воскликнул он и тоже лег на свои нары.

– Да ну, друг, сказывай! Не отговаривайся!

– Не надо, голубчик, не смогу я сказывать. Больше не буду.

Тогда, чтобы подзадорить его, я сказал:

– Бедняга не может сказывать олонхо, он подавлен силой моего дыхания, остротой моего слова, огненным взглядом моих глаз. По-видимому, он упал в обморок, идите посмотрите!

– Ах, какие язвительные слова он говорит! Ведь я же сказывал даже перед олонхосутами лучшими, чем ты. Ну-ка, продолжу сказывать, – воскликнул он и продолжал исполнение олонхо. Довольно долго он сказывал. А потом остановился:

– Ну, довольно, милые мои, воля моя действительно подавлена. Клянусь перед богом – больше не буду сказывать.

Он перекрестился перед иконой и замолчал. И в ту зиму он больше не сказывал олонхо.

[Тимофеев-Теплоухов 1985: 604–605].

«У якутов есть поверье, что сказочники-певцы большею частью бывают несчастные люди: либо глаз нет, либо руки или ноги недостает <...> “Несчастный человек быва-

от певцом» <...> — говорит пословица» [Худяков 1969: 103]. Не исключено, что за этим представлением стоят реальные наблюдения: лишенные физических возможностей, но одаренные в музыкальном отношении люди вполне могли сосредоточить свои способности на тех областях деятельности, которые были им доступны. Возможно, однако, что физические изъяны, в частности слепота, входили в арсенал обусловленного мифологическим мышлением контекста, согласно которому «внутреннее видение» было противопоставлено «внешнему», обыденному как более необходимое сказителю. Показательно в этом отношении, что зрячие эпические певцы предпочитали исполнять сказания в темное время суток, просили погасить огонь или накрывали голову платком. Уже неоднократно упоминавшийся выдающийся алтайский сказитель А.Г. Калкин в юных лет был слабовзрячим и отчасти поэтому решил стать кайчи [Суразаков 1973: 440–441]. В бытовых ситуациях он неплохо ориентировался в пространстве и передвигался без посторонней помощи, однако прибегал к ней, когда в роли кайчи степенно направлялся в комнату, выделенную для осуществления звукозаписи его сказания «Очи-Бала» (ИМА, Горно-Алтайск, 1983).

Другое объяснение причины, по которой сказителя ожидает несчастливая судьба, строится на представлении о существовании своего рода «баланса» в распределении благ, которое предопределено свыше. Якуты, например, считали, что «плотник не богатеет, а хороший певец не бывает счастлив, потому что богини Айыыһыт <Создательница> и Иэйэсит <Хранительница> зачитывают дарованные им при рождении способности вместо богатства и прочего счастья» [Кулаковский 1979: 66]. «Хотя сказитель считается избранником добрых божеств айыы и пользуется большим уважением соплеменников, сам он часто бывает несчастлив в жизни» [Ефремов 1984: 26]. Избежать предопределения невозможно: «Не петь певцу нельзя, как нельзя шаману не шаманить. Шаман за свою силу платит здоровьем, мы за свою силу платим счастьем» (зап. 1890 г.) [Серошевский 1993: 573].

П.Е. Ефремов приводит рассказ долганского сказителя И.А. Еремина-Сютюк, в котором один из персонажей олонхо, следуя этому принципу, предвещает ему высокое предназначение, но одновременно и нелегкую судьбу:

Однажды, лет тридцати, рассказываю олонхо. Начал засветло и кончил, когда рассвело. Засыпаю на следующую ночь. Во сне является богатырь Арсамаан – главный богатырь абаасы из моего олонхо. Уселся так важно лицом назад. Санки у него как тазик, а хорей в печную трубу толщиной, олень у него однорогий, пестрой масти. Он у меня спрашивает: «Нравится тебе рассказывать олонхо? Это олонхо – не вымысел, а правда. Отец твой (знаменитый Мекютя. – П.Е.) расплачивался за свое олонхо. Много было у него детей, но мало удержал в руках. Вчера я нарочно продолил твоё дыхание. Устал, нет?» – спрашивает. «Нет», – говорю. «Богатства желаешь или искусства слова?» <...> «Не знаю», – говорю. «Если желаешь стать олонхосутом, всегда продлится твоё дыхание. Но будешь беднее, чем отец. Семья твоя будет глядеть только на очаг (от бедности. – П.Е.). Как бросишь рассказывать олонхо, выйдешь в средние люди. Будешь гнаться за богатством – пропадёшь. <...> Если бросишь рассказывать, я больше не явлюсь». На этом он кончил. И вправду, позже я чуть не разбогател (когда бросил сказительство. – П. Е.), до сотни оленей имел [Ефремов 1984: 28].

О талантливом якутском олонхосуте И.Г. Тимофеев-Теплоухове, от которого в 1906 г. было записано эпическое сказание «Строптивый Кулун Куллустуур»¹², известно, что он потерял всех своих детей и полагал, что такое горе постигло его за незаурядный сказительский талант: злые духи, позабывав ему, лишили его счастья: «После смерти детей я перестал рассказывать олонхо, так как полагал, что обладание даром слова влечет за собой дурные последствия. Мне, человеку без потомства, мое олонхо “Строптивый Кулун Куллустуур” дорого тем, что оно – единственное, что явится памятью обо мне» [Тимофеев-Теплоухов 1985: 606].

¹² Якутский текст и перевод. М., 1985.

* * *

В заключение отмечу, что в фольклорной традиции существуют лаконичные способы обобщить смысл, назначение и функции сказительской деятельности. Таковы, например, финальные формулы шорского эпоса: «Длинное не укорачивал. Краткое не удлинял. Все что видел и слышал – рассказал. Мой богатырь в земле своей пусть живет! Счастье, удачу свою нам пусть дает!» или «Хана удачу-счастье, соединяя в одно, я собрал, в черный мешок запихал <...> в эту землю доставил. Сидя слушающим людям полные доли доставил, лежа слушающим людям полдоли доставил!» [Дыренкова 1940: XXXVIII]. В первом варианте формулы подчеркивается бережное отношение исполнителя к тексту сказания («длинное не укорачивал, краткое не удлинял») и его уверенность в том, что счастливая развязка эпического сюжета обеспечит удачей и его соплеменников. Во втором варианте акцентируется роль сказителя, который доставляет благодать в мир людей и справедливо распределяет ее между слушателями в зависимости от их активности во время исполнения: «сидящие люди» – это те, кто внимательно слушал сказание, а «лежащие» – те, которые спали или слушали вполуха.

Здесь предельно кратко, но очень выразительно представлены основные принципы, лежащие в основе исполнительской этики. Это установка на сохранение эпической традиции и бережное отношение к благополучию героя, дарообмен с ним как одна из форм диалогических отношений со «значимыми другими» (в данном случае контакт с богатырями древних времен актуализирует творческий потенциал обеих сторон), а также активность слушателей как их основная обязанность.

Литература

- Бакаева 2003 – Бакаева Э.П. Добуддийские верования калмыков. Элиста, 2003.
- Богатырев 1971 – Богатырев П.Г. Вопросы теории народного искусства. М., 1971.

- Габышева 2009 – *Габышева Л.Л.* Фольклорный текст: семиотические механизмы устной памяти. Новосибирск, 2009.
- Грачева, 1984 – *Грачева Г.Н.* К этнокультурным связям иганасин. Классификация шаманов // Этнокультурные контакты народов Сибири. Л., 1984.
- Дыренкова 1940 – *Дыренкова Н.П.* Шорский фольклор. М.; Л., 1940.
- Дыренкова 1949 – *Дыренкова Н.П.* Охотничьи легенды кумандицев // Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 11. М.; Л., 1949.
- Дьячков 1955 – *Дьячков А.К.* Краткое сообщение о бытовании эвенского фольклора в районах Чукотского полуострова, населенного эвенами // Северник: Журнал студенческого научного общества ЛГПИ им. А.И. Герцена. Вып. 1. Л., 1955.
- Ефремов 1984 – *Ефремов П.Е.* Долганское олонхо. Якутск, 1984.
- Жирмунский 1979 – *Жирмунский В.М.* Легенда о призывании певца // Жирмунский В.М. Сравнительное литературоведение. Восток и Запад. Л., 1979.
- Каташев 1997 – *Каташев С.М.* Алтайский героический эпос // Алтайские героические сказания: Очи-Бала. Кан-Алтын. Новосибирск, 1997. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. Т. 15).
- Калачев 1896 – *Калачев А.* Поездка к теленгитам на Алтай // Живая старина. 1896. Вып. 3/4.
- Крейнович 1972 – *Крейнович Е.А.* Из жизни тундренных юкагиров на рубеже XIX и XX вв. // Страны и народы Востока. Вып. 13. М., 1972.
- Кулаковский 1979 – *Кулаковский А.Е.* Научные труды. Якутск, 1979.
- Лебедев 1959 – *Лебедев Б.Д.* Эвены Момского района Якутской АССР // Ученые записки ЛГПИ им. А.И. Герцена. Т. 169. Л., 1959.
- Лебедева 1986 – *Лебедева Е.П.* О фольклоре нанайцев // Аврорин В.А. Материалы по нанайскому языку и фольклору. Л., 1986.
- Лебедева 1981 – *Лебедева Ж.К.* Архаический эпос эвенов. Новосибирск, 1981.
- Лопатин 1922 – *Лопатин И.А.* Гольды амурские, уссурийские и сунгарийские. Владивосток, 1922.
- Львова и др. 1988 – *Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С.* Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск, 1988.

- Майногашева 1988 – *Майногашева В.Е.* О вариантах эпоса «Алтын-Арыг» и его сказителях // Алтын-Арыг: хакасский героический эпос. М., 1988.
- Майногашева 1997 – *Майногашева В.Е.* О хакасском героическом эпосе и алып нымахе «Ай-Хуучин» // Хакасский героический эпос «Ай-Хуучин». Новосибирск, 1997. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. Т. 16).
- Новик 1998 – *Новик Е.С.* Магическая функция фольклорных нарративов в традиционной культуре народов Сибири: прагматическая структура и перлокутивный эффект повествовательного текста // Мировое древо: Международный журнал по теории и истории мировой культуры. Вып. 6. М., 1998.
- Новикова 1958 – *Новикова К.А.* (сост.). Эвенский фольклор. Магадан, 1958.
- Попов 1937 – *Попов А.А.* О жизни и устном народном творчестве долган // Долганский фольклор / Вступ. ст., тексты и пер. А.А. Попова; лит. обработка Е.М. Тагер. Общ. ред. М.А. Сергеева. Л., 1937.
- Попов 1958 – *Попов А.А.* Пережитки древних дорелигиозных воззрений долган на природу // Советская этнография. 1958. № 2.
- Путилов 1997 – *Путилов Б.Н.* Эпическое сказительство: Типология и этническая специфика. М., 1997.
- Пухов 1951 – *Пухов И.В.* Исполнение олонхо // История и филология. Якутск, 1951.
- Пухов 1973 – *Пухов И.В.* Алтайский народный героический эпос // Маадай-кара. Алтайский героический эпос. М., 1973.
- Пушкарева 2001 – *Пушкарева Е.Т.* Специфика жанров фольклора ненцев и их исполнительские традиции // Фольклор ненцев. Новосибирск, 2001. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. Т. 23)
- Рахматуллин 1968 – *Рахматуллин К.А.* Творчество манасчи // Манас: героический эпос киргизского народа. Фрунзе, 1968.
- Санжеев 1936 – *Санжеев Г.Д.* Эпос северных бурят // Аламжи Мерген. Бурятский эпос. М.; Л., 1936.
- Серошевский 1993 – *Серошевский В.Л.* Якуты. Опыт этнографического исследования. 2-е изд. М., 1993.
- Симченко 1976 – *Симченко Ю.Б.* Культура охотников на оленей Северной Евразии. М., 1976.

- Стойнов 1988 – *Стойнов А.К.* Искусство хакасских хайджи // Алтын-Арыг. Хакасский героический эпос. М., 1988.
- Суразаков 1973 – *Суразаков С.С.* Биография сказителя А.Г. Калкина // Маадай-Кара. Алтайский героический эпос. М., 1973.
- Сухарева 1975 – *Сухарева О.А.* Пережитки демонологии и шаманизма у равнинных таджиков // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1975.
- Тимофеев-Теплоухов 1985 – Из рассказов И.Г. Тимофеева-Теплоухова о том, как он стал олонхосutom // Строптивый Кулун Куллустуур. Якутское олонхо. М., 1985.
- Функ 2005а – *Функ Д.А.* Миры шаманов и сказителей: комплексное исследование телеутских и шорских материалов. М., 2005.
- Функ 2005б – *Функ Д.А.* Право на ошибку. Представления о запрете на искажение эпических сказаний у шорских сказителей // Труды Отделения историко-филологических наук РАН. М., 2005.
- Худяков 1969 – *Худяков И.А.* Краткое описание Верхоянского округа. Л., 1969.
- Чудояков 1989 – Девять бубнов шамана. Шорские легенды и предания / Предисл., сост. и коммент. А.И. Чудоякова. Кемерово, 1989.
- Чудояков 1995 – *Чудояков А.Л.* Этюды шорского эпоса. Кемерово, 1995.
- Шерхунаев 1978 – *Шерхунаев Р.А.* Исполнительские традиции бурятских народных сказителей // Эпическое творчество народов Сибири и Дальнего Востока. Якутск, 1978.
- Шмидт 1984 – *Шмидт Е.* Проблемы современного фольклора северных обских угров // Искусство и фольклор народов Западной Сибири. Томск, 1984.
- Штернберг 1933 – *Штернберг Л.Я.* Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. Хабаровск, 1933.
- Эргис 1974 – *Эргис Г.У.* Очерки по якутскому фольклору. М., 1974.
- Ямаева 1998 – *Ямаева Е.Е.* Современные алтайские сказители // Как слово наше отзовется... Горно-Алтайск, 1998.

Приложение

«Свой» медведь в быту и мифо-ритуальных традициях народов Сибири (материалы к статье)

Общая картина представлений и верований, связанных с медведем

<1.0. Медведь это «тоже человек».

2.1. Медведь-медиатор

1. Биологические особенности.

1.1. Внешний облик>

Культ медведя широко известен у таежных аборигенов Старого и Нового Света. В Сибири практически у всех интохтонных народов таежной зоны с медведем связан целый комплекс обрядовых действий, обычаев, запретов и поверий, а также обширный корпус мифологических повествований широкого спектра жанров – от мифов творения до быличек и сказок. В центре этого комплекса находилось представление

Эта работа – неоконченная статья Елены Сергеевны Новик. Мы решили поместить ее в сборник как пример исследовательской «кухни», внутренней лаборатории ученого. Мы постарались максимально сохранить содержание работы, удалив лишь повторяющиеся фрагменты. Структурные разделы текста и заголовки унифицированы – выделены курсивом, при этом нумерация разделов не сохранена. Рабочие формулировки, недописанные фрагменты, невыверенные цитаты, выделенные самой Е.С. Новик, помещаются в угловые скобки с уменьшением размера кегля. Иноязычные слова выделены курсивом. Сохраняется смысловое выделение Еленой Сергеевной (полужирным шрифтом, подчеркиванием) отдельных слов и словосочетаний. Примечания составителей помещены в постраничные сноски с соответствующим указанием. Текст для публикации подготовлен О.Б. Христофоровой, Н.В. Петровым, С.С. Макаровым.

о том, что медведь — это «особое существо, близкое человеку, или даже преобразенный человек» [Алексеев 2001: 27].

Поскольку для таежных охотников контакты с медведем были своего рода «повседневной реальностью», в статье предлагается рассмотреть, как оппозиция человек/зверь (в качестве варианта оппозиции «свой/чужой») нейтрализуется или даже вовсе снимается. Это позволяет проследить, каким образом медведь <как элемент «языка реальности»> используется в семиотических целях, моделируя коммуникативные связи между человеческим сообществом и окружающей природой.

<Основным материалом послужат не мифологические рассказы, сюжеты которых еще предстоит классифицировать, а сфера ритуализованного быта, поскольку для охотников таежной зоны контакты с медведем до недавнего времени были частью повседневной реальности. + см. [Байбурин 1990: 2] + мифоэкология [Широкогоров 2010: 31–39], этнобиоценоз [Арутюнов, Чебоксаров 1972]>.

Биология медведя

Как биологический вид медведь в Сибири является самым крупным хищником таежных зон (в приполярных регионах его место в биологической цепи занимает белый медведь, а в Уссурийском крае он конкурирует с тигром). В отличие от других представителей сибирской фауны медведь подходит на роль медиатора по многим своим биофизиологическим особенностям.

В его внешнем облике таежные жители Сибири всячески подчеркивают сходство с человеком. Действительно, строение анатомии, пищевой рацион, повадки, особенности сезонного

Один из вариантов неоконченной статьи лег в основу доклада «“Свой” медведь в мифо-ритуальных традициях народов Сибири», прочитанного Е.С. Новик на XVIII Лотмановских чтениях (Москва, РГГУ, 16–18 декабря 2010 г., программа <http://ivgi.rsuh.ru/article.html?id=2141834>). Тезисы были опубликованы: Новик Е.С. «Свой» медведь в мифо-ритуальных традициях народов Сибири // XVIII Лотмановские чтения: Тезисы докл. М.: ИВГИ–ЦТСФ РГГУ; Ун-т Сорбонны (Париж–IV); Посольство Франции в Москве; Франко-рос. центр гуманитар. и обществ. наук, 2010. С. 101–102. — *Примеч. сост.*

поведения дают для этого все основания. Хакасы-качинцы, например, аргументировали это так: «Медведь ходит на задних лапах, как человек на ногах, передние лапы его похожи на руки, он берет ими и держит предметы, как человек; а когда убитый и ободраный положен на спину, то имеет поразительное сходство с человеком» [МКМ, оп. 1а, д. 61, л. 35–36, цит. по: Алексеев 1980: 119].

Еще одним аргументом в пользу того, что медведь — это тоже человек, служит его *пищевой рацион и способность к прямохождению*. Тувинцы «считали медведя очень похожим на человека, так как он точно так же, как и люди, копает для себя корни растений (кандык и сарану), ест ягоды, орехи, грибы и мед, след его напоминает человеческий, и он ходит на двух ногах» [Яковлев 1902: 53; цит. по: Алексеев 1980: 122–123].

<Плотоядный хищник, который, однако, ест грибы и ягоды, т. е. всеяден, как и человек*... *\\снять\\охотники-следопыты акцентируют\\отмечали сходство следов медведя с человеческими (см. фото в [Народы Сибири 2000: 6]; + изображения медведя-человека в бронзовой пластике Зап. Сибири [Там же: 38], ср. [Там же: 44, 45] и описания типов в тексте статьи)>

Ср. Леви-Строс о пищевом рационе зооморфных медиаторов в мифологии индейцев Северной Америки: они занимают промежуточное положение между хищными/грызунами и травоядными (падальщики койот, ворон в роли культурных героев¹).

< + подходит на роль медиатора, снимающего оппозицию «человеческое/звериное»>

Шкура его — лишь одежда. <развернуть + «только голова медвежья» (Максунов²)> «Негидальцы говорят, что медведь похож на человека, одетого в толстую шубу: когда с убитого зверя сдерут шкуру, он “чистый человек”, т. е. имеет вид настоящего человека, только голова у медведя другая и отсутствует большой палец» [Цинциус 1971: 190–191]³.

¹ См. [Леви-Строс 2001: 234–235]. — Примеч. сост.

² См. ниже выдержку из [Алексеев 1992].

³ «В связи с последним обстоятельством негидальцы приводили следующее объяснение: медведь просил у неба пять пальцев, но небо

<В Банк СДЕЛАТЬ КОММЕНТАРИЙ>⁴.

Ср. также: «Собака и медведь прежде были на небе, когда *нуми*⁵ их спускал и хотел собаке дать лук со стрелами, чтобы она лучше могла помогать человеку при его охоте, то медведь запросил себе пятый палец (выделено Е. Н. – *Примеч. сост.*), при помощи которого он мог бы справиться от вооруженной таким образом собаки; тогда нуми решил их оставить по-прежнему» [Гондатти 1888б: 72, № 25; цит. по: Цинциус 1971: 190–191].

+ «У манси известна легенда, в которой говорится об обращении медведя к богу с просьбой о даровании ему пятого пальца, в чем ему было отказано» [Гемуев И.Н. 1985: 140–143; цит. по: Народы Сибири 2000: 17]+ размышления Гемуева о причинах мифа о четырехпалости как следствии наложения на текст шаманской мифологии⁶ – под воздействием селькупского материала у Пелих⁷. Отметим, однако, что лапа медведя – пятипалая; от человеческой руки ее отличает лишь то, что большой палец у медведя не отведен в сторону, как у человека. <в банк>, имеется в виду, что медведь просил

<в банк:> [А.М.] Золотарев: «Для анимистической психологии очень характерно следующее небольшое предание, записанное нами в 1931 г. у гиляков: «Один шаман из

(божество) сказало: довольно тебе четырех, а не то ты будешь сильнее всех зверей, всех убивать будешь. Так и остался медведь без большого пальца» [Там же: 190]. [В.И.] Цинциус приводит еще несколько примеров аналогичных мифов: «Это объяснение совершенно совпадает с тем, что в свое время записал Г.Н. Потанин: «Медведь просил у бога дать ему большой палец (выделено Е. Н. – *Примеч. сост.*); бог отказал. Кабы ему дать большой палец, то человеку нужно бы крылья, а собаке ружье. У него 12 конских сил» [Потанин 1883: 754].

⁴ Пометами «в банк», «добавить в каталог» Е.С. Новик имела в виду добавление текста в базу данных Мифологическая проза малых народов Сибири и Дальнего Востока / Сост. Е.С. Новик. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/novik/index.htm> [Новик].

⁵ *Нуми* – верховное божество в мифологии обских угров. – *Примеч. сост.*

⁶ См. [Гемуев 1985: 139–143]. – *Примеч. сост.*

⁷ Имеется в виду работа Г.И. Пелих «Материалы по селькупскому шаманству» [Пелих 1980], использованная И.Н. Гемуевым. – *Примеч. сост.*

рода Тыкфинг попал на один мыс и увидел там пещеру. Он убил белого оленя, помолился и пошел в пещеру. Видит, там палка, на палке медвежьих шкуры висят, тигровые шкуры висят. Пришел тигр, перекатился через спину, стал человеком, шкуру стряхнул, на палку повесил. Шамана в гости себе позвал. Шаман пошел. Видит дом. В доме нары. На нарах много народу сидит. Сели на нары. Мяса медвежьего поели. Потом шаман домой вернулся, о пещере рассказал: «Тигры и медведи – это люди. Но, одевши шкуры, они превращаются в зверей». Так сказавши – умер» [Золотарев 1939: 123]. <Выше: о следах снять>

Кроме того, см. ульчский вар[иант] мифа «Кто такие медведи» (о свеживании – раздевании): «Для ульчей медведь не бог и не “собака лесного человека”, – это “лесной человек”, переменивший свою оболочку. По верованиям ульчей и гольдов – лес населен “лесными людьми” – *дуэнтэни*, живущими там в деревнях так же, как живут простые люди – *мусэгдэни*, но имеющими большую силу, **являющимися хозяевами тайги и зверей и требующими жертвоприношений** (выделено Е. Н. – Примеч. сост.). Очень часто они принимают форму медведя, ***а медведь не что иное, как лесной человек в шубе***» [Золотарев 1939: 122].

Не остались без внимания и особенности сезонного поведения медведя: он зимует в берлоге, схожей с зимними жилищами людей – землянками и полуземлянками (ср. бытовавшие до начала XX в. жилища типа *голомо*). Более того, он сам ее «строит», т. е. создает себе в лесу «дом».

Как бы имитируя точку зрения медведя, кетские охотники, рассказывая по возвращении в деревню о найденной берлоге, говорят о ней иносказательно: «...охотница называет ее тамасис бац ('какое-то место', 'какая-то земля'). Иногда же ее называет словом ытац ('стоянка'), которым у кетов-кочевников называют их обычные летние и зимние остановки: *тамас' к'эр'аеытац ат' тол'ун* ('какого-то человека чум я видел'); либо используют слово *кус'* ('чум'): *тамас' к'эр'аекус' ат' тол'ун* ('какого-то человека чум я видел') [Крейнович 1969: 104]⁸.

⁸ Иноговорение: Якуты, устанавливая ловушку на медведя во время летней охоты, называли ее «домом»: «Господин мой дедушка! Сделал я

Берлога как «зимний дом» (для медведя) и как временное пристанище, медиатор между лесом и домом (для человека) часто обыгрывается в широко распространенном мифологическом сюжете о заблудившемся охотнике, перезимовавшем в медвежьей берлоге [добавить из каталога [Новик] + Цинциус 1971: 192–193 (2 варианта)⁹; Штернберг 1908: 197–200, примеч. к тексту № 29, ср. № 30 (о благодетельном медведе); Катанов 1907: 544, цит. по: Алексеев 1980: 120; <кеты... найти именно былички>]. Иногда в финале таких рассказов¹⁰ говорится, что охотник провел в берлоге всего одну ночь, но когда проснулся и вышел наружу, уже была весна, т. е. он, подобно медведю, провел там всю зиму [кеты № 74¹¹, ханты¹²].

Ту же цель преследуют и сопровождающие разделку туши медведя формулы, в которых виновником смерти

дом для твоего прихода: положил съедомую пищу, думая, что и впоследствии мы будем с тобой в дружбе» [Худяков 1969: 215]. Слова наговора выступают здесь как вербальная ловушка, призванная спровоцировать медведя, соблазнив его едой (физическая приманка) и «постелью» (мнимая приманка). При этом наговор здесь – не просто средство обмануть доверчивого зверя. Об этом свидетельствуют слова, произносимые уже после того, как зверь пойман: «Господин мой дедушка! Сказал я тебе: ночуй! Ты вот и лежишь-ночуеть в (том самом) моем доме; пусть и впоследствии мы будем друзьями!» [Там же], т. е. медведя вновь убеждают в благорасположении к нему охотника, в том, что они с ним – друзья.

⁹ Имеется в виду «Легенда о медведе-спасителе», текст которой приведен в двух вариантах в указанной работе В.И. Цинциус – *Примеч. сост.*

¹⁰ О мифологических рассказах (ср. «суеверные мемораты» и «суеверные фабулаты») как (нарративном) средстве дать картину взаимодействия человека с внеположенной ему реальностью с двух сторон (своей и чужой).

¹¹ См. сюжет № 74 «Охотник в берлоге» в [Алексеев 2001: 147–148]. – *Примеч. сост.*

¹² Схожий пример приводил В.Г. Богораз-Тан в своей работе «Эйнштейн и религия» [Богораз-Тан 1923: 54–56], рассматривая его через призму теории относительности. Можно, однако, интерпретировать этот эпизод и как результат совмещения точек зрения охотника, спящего по ночам, и медведя, впадающего в спячку на всю зиму.

животного называются иноплеменники. Так, эвенки, добыв медведя, подражали крику ворона и говорили: «Это пришли якуты (или русские) убить тебя!» (см. [Василевич 1971: 160]. См. Мазаев¹³).

В нивхском обряде свежевания медвежьей туши изображается как снятие одежды с медведя-гостя. Для этого используется специальная лексика (см. [Крейнович 1969: 93, 94 и примеч. 14 (о хантах¹⁴)]). «В казымском диалекте хантыйского языка «имеется слово *хорти* ‘свежевать’, но в отношении медведя употребляется только слово *а:ухэсти* ‘раздевать’» <то же и у манси. — Е. Н.> [Крейнович 1969: 94–95 (примеч. 14)].

У нивхов: «Приступая к свежеванию, делают продольный разрез от края его нижней губы до заднего прохода. При этом он оставляет неразрезанными на шкуре медведя три или четыре, а на шкуре медведицы четыре полосы. Эти полосы называют «пуговицами» [Там же: 93]. Их необходимо «растегнуть» (подведя под полосу палец и разорвать), а не разрезать... Пласт жира, который вырезают вдоль позвоночника от затылка до лопаток, называют *һым* ‘колчан’; два пласта жира с туловища медведя чуть выше таза называются *виувыс* ‘пояс’: «Один старый сахалинский нивх говорил мне, что на «поясе» у медведя есть «сумочка» (*мл’ы*), в которой древние нивхи, а следовательно, по их представлениям, и медведь носили железное кресало, кремь и трут для разжигания огня» [Там же].

Особо подчеркиваются его умственные способности: с ним возможно общение жестами. <СЮДА ИЗ МАКСУНОВА> (ответ внучке). На ее вопрос, может ли умерший действовать как живое существо, он ответил: «“Ульбей-то (жизненная субстанция, душа. — Е.А.) ого живой! Человек умер, как медведь пришел, какой он покойник?” Девочке хотелось знать, почему умерший человек приходит/является именно медведем, он ответил: “А он какой же зверь, он — человек. Голова только медвежья. Руки, ноги, грудь — все человеческое. Шкуру снимешь — человек и есть человек.

¹³ Возможно, имеется в виду [Мазаев 1978:]. — *Примеч. сост.*

¹⁴ Имеется в виду примечание № 14 в [Крейнович 1969: 94]. — *Примеч. сост.*

Дашь палку, имает, как человек (Максунов изобразил это, сжав руку в кулак. – Е.А.). Я сколько испытывал... Все слышит. Скажешь, отдай палку, отдаст» [Алексеев 1992: 114].

«Когда шорец в лесу случайно наткнется на медведя, он снимает шапку и говорит: *jöлын алын адалык* – “иди своей дорогой, почтенный”, и медведь будто бы его не трогает» [Потапов 1928: 17].

Неудивительно, что широко бытовало убеждение, что медведь все видит, понимает человеческую речь и даже может слышать ее из-под земли (ср. телеутское выражение *ерь кулакту* – букв. ‘медведь имеет земляное ухо’ [Алексеев 1980: 118], тувинцы: 122¹⁵).

<+ сюда диалоги? добавить примеры из обращений во время случайных встреч>

<или о душе снять>

Представление о том, что медведь – это разумное существо, поддерживалось еще и верой в то, что он (единственный из представителей животного мира) обладал такой же, как у человека, душой. Алтайцы даже считали, что у медведя, как и у человека, есть душа *кут*: «Он [*кут*. – Примеч. сост.] в течение трех дней после его смерти бродит по тайге. При появлении *кут* огонь в охотничьем балагане якобы гаснет и собаки начинают тревожно лаять. Этот *кут* мог-де задушить человека. Отпугивая его, алтайцы, вернувшись в стан, стреляли в ту сторону, где они убили медведя. По пути домой они клали сзади себя поперек лыжного следа палки, чертили на снегу круги, чтобы *кут* не пришел следом» [Алексеев 1980: 118–119]. То есть поступали так же, как и при возвращении с похорон человека.

Так же и шорцы: «По возвращении с медвежьей охоты, шорцы рода „selei” клали позади себя на лыжный след крестообразно палки или чертили круги. Таким образом думали избавиться от преследования и мести медвежьей души “*мокајһһ, кагазь*”, которая, по их религиозным воззрениям, обладает особенностью, как и человеческая душа, бродить

¹⁵ В недооформленной цитате, очевидно, должно было значиться тувинское выражение *кайирханым чир-хулак* (‘у медведя уши – земля’). См. [Алексеев 1980: 122]. – Примеч. сост.

после смерти по тайге в течение нескольких дней, пугать и даже душировать людей. Когда приближалась «медвежья душа», огонь в охотничьем шалаше гас, а собаки тревожно лаяли. Перегораживая след, челейцы говорили:

По нашей дороге не ходи
С дерева свалившись, „умер“, скажи.

Любопытен здесь был и подход к понятию души: душа не может преодолеть материальную преграду – палку или, попав в круг, начерченный на снегу, не в состоянии из него выйти.

Каларцы, по возвращении с медвежьей охоты на стан, сверх всего еще стреляли из ружей по тому направлению, откуда только что пришли, с целью напугать медвежью душу, со словами: «kolatсь¹⁶ ber sagьп, т. е. подарок возьми» [Потапов 1936: 48].

Кеты считали, что медведь в отличие от других животных обладает, как и человек, душой *ульвей*; более того, он – «бывший» человек, вместилище души родственника.

Все эти сходства, снимающие оппозицию «антропоморфный/зооморфный», ведут к убеждению, что медведь – это «тоже человек».

<Выше: мифоэкология>

Природная среда обитания медведя – лес, который семантически осмыслялся даже таежными жителями как «чужая» территория, населенная «иными» существами [из Алексеенко¹⁷ или см. у Головнева¹⁸]. Для обских угров... \см. Головнев¹⁹ и путь, которым идет медведь в песнях хантов. Для оленчиков – это горная тайга \провер.\, для нивхов – покрытые лесом сопки (нивхи прямо называли медведей *пал-нивух* 'горные люди'; в их мифологических рассказах (*тылгунд*) эти горные люди-медведи называют самих нивхов «низовские люди»). <Ниже есть более точная формулировка. >

¹⁶ *Kolatсь* – подарок жениха невесте. Этим же термином на промысле называют и пулю медведю [Потапов: 1936: 48]. <Перенести ниже к терминам родства.>

¹⁷ Возможно, имеется в виду [Алексеенко 1976]. – *Примеч. сост.*

¹⁸ Возможно [Головнев 1991; 1995: 266–268]. – *Примеч. сост.*

¹⁹ Там же.

Мифоэкологическое мышление кетов <прописать еще раз, добавив «устье и берег»>

По поводу семиотизации этих зон интересные наблюдения приводит Е.А. Алексеенко. У кетов «своя река» противопоставлялась «чужому лесу» (это тайга в **верховьях** реки, на которой они обитают). Таким образом, здесь медведь живет «по соседству» с людьми, но немного «выше» приречных стационарных поселков [Алексеенко 2007: 81–82].

«Кеты – исконные приречные жители, и это нашло свое отражение в их бытовой и символической культуре. Наиболее ярко представление о реке и берегу как обжитом пространстве проявляется в их противопоставлении лесу» [Алексеенко 2001: 24–26] + Крейнович: о «снять с костра» – «поставить на гору»; «поставить на костер» – «повесить на берег»²⁰.

<«особое существо, близкое человеку, или даже как преобразенный человек» – из Алексеенко [Алексеенко 2001: 27].>

«...объекты, которые моделируют одновременно и часть лесной природы, чуждой кетам... и сам кетский коллектив... Противопоставление чужого и близкого кетам здесь нейтрализуется: один и тот же объект – кет. *goj* ‘медведь’, *gir-boat* ‘дедушка-медведь’ (q) – выступает и как страшный представитель лесной зоны, враждебный человеку, и как добрый покровитель коллектива, в котором может быть воплощена душа родственника» (см. [Иванов, Топоров 1969: 157]). <вместо цит. дать пересказ.>

*Медведь –
олицетворение (хозяин) леса*

Таким образом, лес как место хозяйственной деятельности (охота) людям не принадлежит. Его «хозяином» (иногда наряду с духами-хозяевами охотничьей добычи) часто считался именно медведь. Например, у кетов медведь – **хозяин зверей** (выделено Е. Н. – *Примеч. сост.*) *кайгусь*, который любит слушать игру на варгане и в благодарность за это посылает

²⁰ См. [Крейнович 1969: 111]. – *Примеч. сост.*

от зверей под выстрел охотникам; амулет *кайгусь*, обернутый в шкурку соболя, призван обеспечить охотничью удачу. «В медведе видели хозяина промысловых животных, который повелевал ими и таким образом мог оказывать воздействие на исход охотничьего промысла людей» [Алексеевко 2001: 27].

<+ др. примеры, позволяющие объяснить мифологему «медведь – хозяин тайги» и якобы «промысловую» семантику «медвежьего праздника».>

И это неудивительно: как самый крупный зверь тайги, он моделирует всех «жителей леса», олицетворением которого он иногда и являлся.

<вставка\: звери – его «свита», «собственность».>

<2.0. Коды/формы>

*Ситуации, в которых
реализуются контакты
человека с медведем:*

В быту:

1. Случайные встречи во время перекочевок, сбора ягод, мёда и др.; в зависимости от исхода контакта – мирного или трагического для человека – медведь оценивается как благотворное существо или как зверь-агрессор, заслуживающий мести.

2. Охота как естественный контакт в «чужом» пространстве (в лесу, горной тайге, на сопках) практически у всех/у большинства таежных этносов Сибири сопровождалась особым ритуалом.

3. Воспитание медвежат в поселках (у кетов; на Дальнем Востоке – у нивхов, ульчей...).

«В отношении индивидуальной охоты можно сказать немного. Зимой она производилась чрезвычайно редко и была присуща исключительно выдающимся охотникам. Но в весенние и летние месяцы индивидуальная охота находила свое применение несравненно чаще. Медведя искали в лесу или подкарауливали на пасеке, куда он имел обыкновение ходить. В последнем случае устраивали лабаз на 4 ножках (*tastak*), и охотник помещался на нем с ружьем с вечера, оставаясь всю ночь до утра. В тех случаях, если посещения медведем пасеки были довольно постоянны, ему устраива-

ли на дорожке, по которой он обычно шел, петли и ставили заряженный самострел. Мясо медведя ели и заготавливали в сушеном виде. Мозг медведя высушивали и употребляли как присыпку при глубоких порезах, в качестве кровоостанавливающего и заживляющего средства.

Различные части медведя нередко применялись у шорцев в качестве средств магического врачевания, в качестве амулетов, талисманов. У шорцев нередко можно было встретить медвежий коготь или лапу, подвешенными над дверью. Они “оберегали” от проникновения в жилище “злого духа” (ајпа). Каларцы уносили домой из берлоги найденный экскремент, перезимовавший во внутренностях медведя и достигший твердости дерева – “абајпын, сыгъзь”. Дома они его клали над дверью и полагали, что это “предохраняет” от кашля. Во время болезни коров и телят им на шею призывали медвежий коготь. Челейцы ставили на кол в пасеке медвежью голову и поворачивали ее мордой по направлению к чужой пасеке. После этого пчелы начинали летать туда воровать мед. Иногда с этой же целью употребляли только медвежьи зубы, подвешивавшиеся под колодки-ульи [Потапов 1936: 49].

«Медведь (*азьг*). Наиболее подходящим месяцем охоты на медведя считался декабрь – время окончательного перехода его в сонное состояние. Еще в ноябре, когда шорцы охотились на белку, он старался замечать медвежьи берлоги, руководствуясь при этом своеобразной приметой. Медведь выбирает себе берлогу с осени, обычно пещеру, и отмечает это место надламыванием близ стоящих мелких деревьев. Подобные медвежьи отметки и искал охотник. Каждую найденную берлогу охотник отмечал своим особым знаком на близ стоящих деревьях, и берлога становилась его собственностью. Возвращаясь в селение, охотник объявлял “азьг ијазь ебіг салдым”, буквально: “медвежью берлогу я окружил”, т. е. обошел кругом на лыжах. Через некоторое время, когда выпадал более глубокий снег и наступала подходящая погода, данный охотник приглашал спутников и они отправлялись поднимать медведя.

Зимняя охота на медведя всегда носила коллективный характер» [Там же: 46].

В ритуале:

<ниже> **Медвежий праздник представлен в Сибири тремя типами/разновидностями:**

- окказиональный обряд по случаю добычи медведя, имитирующий ситуацию гостин;
- обряд над медведем, выращенным в клетке (нивхи, удьчи, негидальцы... так наз. «айнский тип» [Васильев 1948]);
- периодические фратриальные собрания-игрища, приуроченные/проводившиеся с конца декабря до весеннего равноденствия (у хантов и манси), в ходе которых собравшиеся люди демонстрируют медведю (его символизирует шкура с головой и лапами, набитая сеном) свои знания об устройстве пантеона, правил поведения и т. д., а также свои вокальные, актерские и др. способности.

Ритуализованное поведение

- речь как способ управления поведением собеседника → медвежья присяга, т. е. апелляция к медведю как к высшему судье.
- выкармливание медвежонка в своем поселении (кеты, кхanty, нивхи, айны, орочи, негидальцы?).

Мифологические рассказы:

- мифы и мифологические рассказы о медведе: предке (первопредок, культурный герой), брате, родственнике, супруге, отце близнецов.

Иносказания в медвежьих песнях манси (см. ниже)>

3.0. Вербальные формы обращения к медведю

<1. Формы обращения:

- термины родства: дед, отец (хакасы-качинцы), брат, дядя (по материнской линии) (*таай*), старший брат жены (*абай*), брат (*карындаш*) теленгиты;
- уважительные (по возрасту): дедушка, старина (кырдыгас) – якуты, старик (хакасы-качинцы);
- описательные: таежный (якуты), смирный, сивый (тоджинцы);
- повеличивание: «царь скал» (тувинцы), «владыка» (тувинцы-тоджинцы).

2. Извинительные речи в ходе добывания и разделки туши (не мы тебя убили): русские, тунгусы, якуты, коряки.
Звукоподражание: воронье карканье. <Или в этапы праздника.>

3. Заговорные формулы и магические действия:

– женщины при встрече:

– охотник (во время добывания, разделки туши).>

Со способностью медведя понимать человеческую речь связано употребление охотниками подставных названий: «Отправляясь на медведя, промышленники говорят уже особым языком, отличным от обыденного» [Худяков 1969: 210]. Их классификации см. [Туров 2000: 56]. Их можно условно разделить на 2 группы: подставные названия и формы обращения к медведю.

Подставные названия

1. Слова, употребляемые в лесу и призванные избежать употребления обычного/общезыкового («человеческого») обозначения медведя во время охоты; такие эвфемизмы весьма разнообразны: ‘черный’, ‘кедровый’, ‘низкий’ (эвенки [Василевич 1971: 159]); ‘таежный’ (якуты [Алексеев 1980: 116]); ‘смирный сивый’ (тувинцы-тоджинцы [Вайнштейн 1961: 173]).

+ см. энциклопедию²¹

+ кеты (Крейнович)²²

Некоторые из них этих эвфемизмов могли быть ценностно окрашены: ‘страшный’, ‘счастье’ (эвенки [Василевич 1971: 159]). Например, приаянские эвенки, извлекая медведя из берлоги, обращались к нему со словами: «Отец наш! Мы тебя почитаем, не бойся нас! Страшный, пожалей! Страшный, смягчись! Мы жалкие, несчастные люди... Бедный человек! Смирись! и т. д.» [Пекарский, Цветков 1913: 60; цит. по Цициус 1971: 193].

<Ниже в раздел «Диалоги»: ... \вставить эвенков, угров, кетов, Дальний Восток.>

²¹ Вероятно, имеется в виду энциклопедия «Мифы народов мира» [МНМ II: 128–130]. – *Примеч. сост.*

²² См. [Крейнович 1969]. – *Примеч. сост.*

2. Слова, призванные возвеличить зверя/медведя – «хозяина» тайги и выразить ему свое почтение: 'царь скал' (тувинцы [Алексеев 1980: 122]); 'владыка' <у кого?>²³, 'смирный сивый' (тувинцы-тоджинцы [Вайнштейн 1961: 173]);

<+ ... \вставить\; цит. из медвежьих песен на празднике: космические объекты в качестве частей тела (см. в предисл. Лукиной²⁴ и тексты Авдеева²⁵).>

3. В качестве апеллятивов часто использовались термины родства или слова, означающие почтенный возраст, которые, как и в обычном языке, служили формой вежливого обращения не только к любому человеку, но и к медведю: 'старик', 'старуха', 'дед', 'бабушка' (эвенки [Василевич 1971: 159]); 'дедушка', 'старина' (якуты [Алексеев 1980: 116]); 'дед', 'старик', 'отец' (хакасы-качинцы [там же: 119]); 'прадед', 'отец', 'дядя' (шорцы [Алексеев 1980: 120]).

<часть из них призвана вызвать желательную для людей ответную реакцию медведя: смирный ([Вайнштейн 1961: 173] \вставить.>

4. <Другая разновидность терминов родства – способ «маскировки» себя от зверя (чтобы представить себя перед медведем «своим»).>

Однако другую разновидность терминов родства нельзя трактовать просто как вежливое обращение или способ «маскировки» себя от зверя, чтобы представить себя перед медведем как «своим». Эти термины относятся к мужским родственникам жены охотника, которые по закону экзогамии относятся к чужеродцам. Теленгиты вместо обычного названия медведя *айу* использовали подставные *абаай* (старший

²³ Возможно, имеется в виду тувинское *хайракан* (в значении 'владыка'). См. [Вайнштейн 1961: 173]. – *Примеч. сост.*

²⁴ Видимо, имеется в виду издание фольклора обских угров, подготовленное Н.В. Лукиной под ред. Е.С. Новик [Лукина 1990]. См. о содержании «медвежьих песен» [Там же: 40–44]. – *Примеч. сост.*

²⁵ Вероятно, имеется в виду [Авдеев 1936]. См., в частности, «медвежьи песни» [Там же: 45–91]. – *Примеч. сост.*

брат жены), *карындаш* (брат), *таай* (дядя по материнской линии [Алексеев 1980: 118]). Шорцы называли стрелу, пулю и пулю в медведя, «подарком жениха невесте» («*kolamcs* – подарок жениха невесте»). Этим же термином на промысле называют и пулю медведю» [Потапов 1936: 48]).

<... \ + вставить \ + см. [Анисимов 1958: 121]>.

Последняя группа терминов перекликается с обычаем эвенков брать на медвежью охоту кого-либо из «зятьев», т. е. мужчину из рода, куда было принято отдавать дочерей в жены. Данные Анисимова: «хоронить его [медведя. – *Примеч. сост.*] (т. е. снимать с него шкуру должен не охотник, а кто-нибудь из рода зятей охотника, т. е. из рода медведя» [Анисимов 1958: 117]).

<см. в монографии Василевич²⁶ примеры \ + вставить: + эвенки, нимака.>

То же у нивхов и ульчей: нивхи, ульчи? приглашают на охоту кого-либо из «зятьев», т. е. мужчину из рода, куда принято отдавать дочерей в жены.

<примеры.>

Нивхи: «Словом "нашқ" (в дальнейшем по-русски "нарх") называется чужеродец, которого приглашают для того, чтобы он убил медведя. Потом ему отдают мясо и жир этого медведя» [Крейнович 1982: 247].

5. При охоте употреблялись условные выражения: «тыкал посохом» вместо «колол рогатиной-копьем»; «уснуло» вместо «умер, издох»; если медведь подыхал от старости, говорили: «состарился» (негидалыцы); эвенки вместо «сдираю шкуру» говорили «щупаю» [Цинциус 1971: 193 и 194]).

<+ эвенки, нивхи.>

²⁶ Вероятно, речь идет о монографии [Василевич 1969: 58–59]. – *Примеч. сост.*

6. <\ниже:> подставные названия для частей медведи туши во время ее свежевания: шкура – ‘кафтан’, глаза – ‘швады’, мясо – ‘наживка’, сердце – ‘железо’ (эвенки [Василевич 1971: 160]); вместо обычного ‘сдираю шкуру’ говорили ‘щупаю’ (эвенки [Цинциус 1971: 194]).

<+ ...\вставить\ нивхи, кеты.>

*Диалог и «перевод»
происходящего для медведя):
после обращений.
При нечаянных встречах
и в ходе медвежьего праздника*

При нечаянных встречах:

Якуты: «...к нему обращались с просьбой-заклинанием не трогать, быть благосклонным к путнику. Свою просьбу мотивировали тем, что никогда не причиняли вреда этому медведю. Женщины при встрече с медведем обнажали грудь и восклицали: “Моя невестка!” Этот обычай был связан с преданием о том, что в медведя когда-то превратилась женщина» [Сорошевский 1896: 659; Попов 1949: 285; цит. по: Алексеев 1980: 117].

«Иногда медведь становится поперек дороги путнику, ничем не вооруженному. Тогда путник начинает кланяться ему и умолять (вслух) не трогать его безоружного, напоминая, что он (путник) ранее не имел греха причинять медведю зло. Если речь понравится медведю по своему содержанию, что и бывает в большинстве случаев, то он милостиво дает путнику пропуск. Зимой нельзя дурно выражаться про медведя даже дома, в кругу своей семьи, так как он узнает посредством сновидений все, что говорится про него, и мстит после оскорбителю» [Кулаковский 1979: 54–55].

Кроме того, см. поверье: «медведь не трогает... женщину, показывающую свои груди и умоляющую его» [Там же: 55].

<+ Анисимов, Василевич²⁷>.

²⁷ Возможно, имеется в виду фрагмент [Анисимов 1958: 117–118] (пересказ сюжета о женщине, ставшей медведицей). См. также [Василевич 1971]. – *Примеч. сост.*

Южные алтайцы: глядя медведю в глаза, говорили: «Ты, великий дядя, малых пугаешь, чего ищешь, ходишь, чистой дорогой своей взял бы да ходил бы» [Зеленин 1929: 41; цит. по Алексеев 1980: 119].

У хантов запрещалось убивать медведей в жаркое время [Головнев 1991: 189].

«Дальновидное отношение к природе справедливо называют человеческим. В нем нет ни самопожертвования, ни жертвования природой – наоборот, связи строятся на “родственной” дарственно-отдарственной основе» [Там же: 191].

<снять: \В банк\>

«У хантов существовала сеть заповедников – угодия духов, причем, как отметил В.Ф. Зуев, таковыми становились места, обильные птицей и зверем. По преданию, на одно из подобных угодий в верховьях Б. Югана забрел охотник и убил двух лосей. Ночью к нему на стоянку явились поочередно мертвец-медведь и покойник-человек. Охотник едва укрылся от гостей на болоте с горящей головней в руке. Наутро убитые лоси встали (один из них даже без шкуры) и ушли в лес. Подобные притчи служат запрещающими нормативами в отношении культовых заповедников» [Там же].

Контакты человека и медведя

Охота (индивидуальная/коллективная – шорцы и др.) южно-сибирские тюрки видят в нем врага, но смягчают это традиционными формулами типа «смячись».

<примеры:>

Якуты: медведь все слышит, поэтому «охотник, нашедший берлогу, говорил об этом своим товарищам иносказательно <как?>, или они должны были догадаться об этом по его приготовлениям к охоте.

У вилюйских якутов сборы на медвежью охоту отличались своеобразием. Стоя в полном снаряжении, предупреждали медведя, что идут убивать его [Попов 1949: 285]. Этот обычай, видимо, был связан с общераспространенным табу, запре-

щающим убивать медведя врасплох. Зимой медведя, спящего в берлоге, предварительно будили <...> «при нарушении этого табу медведи мстят, “нападая на спящего охотника, убившего ранее так же спящего медведя”» [Ионов 1915: 051; цит. по: Алексеев 1980: 116].

+ см. Медведь снится якутам во сне: «убивать медведя во сне, значит помрет важный, значительный чиновник» [Худяков 1969: 215].

Если медведя промышляют пастью (*кулумэ*), то, изготовивши пасть, приговаривают: «Господин мой дедушка! Сделал я дом для твоего прихода: положил съедомую пищу, думая, что и впоследствии мы будем с тобою в дружбе».

Когда хозяева придут и увидят уже попавшего в пасть медведя, то вскрикивают «*Уруй*» и приговаривают: «Господин мой дедушка! Сказал я тебе: ночуй! Ты вот и лежишь-ночуешь и (том самом) моем доме; пусть и впоследствии мы будем друзьями!» [Худяков 1969: 215].

Хоронили на лабазе, голову/череп водружали на дерево: «Таким образом, обычаи сравнивают промысел медведя с опасной, рискованной войной против сильнейшего и храбрейшего неприятеля, который, даже проиграв битву, удостоивается почетного погребения» [Худяков 1969: 213].

Ненцы <что-то героическое>. Для ненцев медведь — это «хантыйский зверь». «Ненцы двойственно, с почитанием и страхом, относятся к лесному медведю. Шкура медведя хранится в священной нарте, подвязанный к поясу или капюшону малицы медвежий клык (*хадан тибя*, *варкан тибя*) предохраняет от злых духов; укрепленный на дужке колыбели доскут медвежьей шкуры (*парм*) защищает младенца от нечисти и избавляет от робости (с *парм* ребенок не боится собак). Вместе с тем, ненцы считают охоту на бурого медведя уделом *хаби* (хантов или ненцев хантыйского происхождения) и избегают участия в шевелении зверя; женщины не должны переступать след медведя (*ядма*). От хантов можно услышать рассказы об избегании ненцами медвежьего промысла, о замешательстве, охватывающем их при виде лежащей в переднем углу хантыйского дома медвежьей шкуры.

В свою очередь ненцы с долей осуждения говорят о пристрастии хантов к промыслу медведя, замечая, что вообще-то и им, ненцам, не возбраняется добыть зверя; но делать это приличествует не ранее, чем на третий день охоты и если именно в этот день попадается медведь. Одним из мотивов избегания тундровыми оленеводами лесных берлог является обстоятельство этно-этического (облеченного суеверием) свойства в культуре их южных соседей хантов медведь играет настолько заметную мифо-ритуальную роль, что воспринимается как «хантыйский зверь». Примечательно сходство ненецких прозвищ медведя (*ямьдота* – ‘земляной-чум-имеющий’) и хантов (*ямьд-хаби* – ‘земляного-чума-работник’). Вообще землянка представляется ненцам подобием берлоги, и наоборот. В обоих случаях кочевники тундры осознают вторжение в «земляной дом» или уголья хозяев леса (хантов и медведей) как посягательство на чужую собственность [Головнев 2004: 303].

Ханты: у хантов запрещалось убивать медведей в жаркое время>[Головнев 1991: 189]:

*Медвежий праздник
(какими средствами
моделируются гостины)*

«Самый грозный хищник таежный зверь – медведь считался самым близким человеку, его подобием, равноправным хозяином лесных угодий» [Там же: 191].

<В банк>: «Согласно легенде, медведь прежде был богатырем-остяком, который покрылся шерстью оттого, что голым перелез через мшистую лесину²⁸. По другой версии, он был спущен с неба Торумом и обучил людей добывать огонь²⁹» [Головнев 1991: 191].

«Медведь именуется младшим братом и Торума, и человека, и всех зверей (в данном случае уместнее сказать “величается”, так как по нормам минората младший у хантов оказывался главным). К кругу его ближайшей родни в природе

²⁸ См. [Материалы 1978: 20]. Ссылка создана по [Головнев 1991: 191].

²⁹ См. [Харузин 1898: 2, 9]. Ссылка создана по [Головнев 1991: 191].

относятся змеи, ящерицы, лягушки, пчелы. “Подчинены” ему и птицы – орел, коршун. Завершает родственную цепь природы старейший брат медведя бурундук. Таким образом, мирный мир замыкается на медведе, в его же лице природа включает “договор” с человеком. Поэтому и выступает медведь судьей клятвопреступлений человека, дающего “медвежью присягу” на лапе или морде зверя. Поэтому и при охоте на медведя убитый зверь остается “живым” – его нерасчлененный костяк хранится (хоронится) в земле или непроточной луже (яма в земле – “берлога”, непроточная вода оберегает медведя от ухода по течению в иной мир), мясо съедается под знаком причащения плоти человека к плоти зверя, а “сам” медведь – его голова и шкура – оказывается желанным гостем в доме охотника. Все действие медвежьего праздника строится на идее гостевания, общения “родственных душ”. Удачливый охотник-медвежатник считается многократно породненным с тайгой.

С другой стороны, и на медведя накладывались определенные этические обязательства: беспричинно не задирать человека или собаку... По сообщению Г.М. Дмитриева-Садовникова, ваховские хапты в отместку за погибшего сородича собирались впятером, отыскивали недалеко от его гроба медведя-убийцу, побросали в ярости ружья и искромсали зверя рогатинами, топорами, ножами³⁰» [Головнев 1991: 191–192].

<Где-то были примеры, что убивали первого попавшегося медведя + др. примеры мести медведю-убийце.>

<текст Таксами (примирение после жестокого нападения медведя на стойбище и столь же жестокая месть вернувшихся на стойбище охотников) (см. [Таксами 1977: 110–112]).>

<+ Далее о «понятийном аппарате» природы: «Категорию Верха воплощали птицы, Низа – земноводные и рыбы, Средней сферы – животные. Среди птиц “верхней” считался орел,

³⁰ См. [Дмитриев-Садовников 1911: 18].

“средней” глухарь, “нижней” гагара; среди обитателей суши, соответственно – горностай, лось и змея; среди рыб – белая (сиговые), красная (осетр) и черная (щука). Орел и щука – символы солнца и пучины – выступали полюсами мироздания. Знак орла (крест) означал “благословение”, знак щуки (зигзаг) – “проклятие”. Три мировых сферы были представлены различными деревьями: белым (верхним) являлась береза, красным (средним) – сосна, черным (нижним) – кедр. На святилищах, сочленяя все миры, росли вперемежку и береза, и сосна, и кедр.

В “зверином стиле” описывалось и земное (горизонтальное) пространство. Духом-покровителем р. Б. Юган считался Медведь (Явун-Ики), р. Аган – Лягушка (Ом Ими), р. Тромъеган – Гагара (Эвыт-Ики), р. Назым – Собака (Мосым Урт), оз. Чумто – Олень (Вели Кор) и т. д. [Головнев 1991: 192]. + см «животный календарь» (названия месяцев) [Там же: 193].>

Полномасштабные медвежьи праздники и их типы

Эвенки

Манси и ханты

Кеты

Дальний Восток (два типа)

<Дальше: Медвежий праздник (какими средствами моделируются гостины, а наговорные формулы разметить в ритм «Контакты»...>

Медведя

– не убивают (подставные слова);

– а раздевают: пуговицы и пояс (для огнива<?> у кетов).

В этот комплекс включаются:

– торжества по случаю прибытия в стойбище;

– голова и шкура – на почетный помост в почетной по

– украшения и угощения головы;

– танцы и др. развлечения (ханты-манси, кеты, эвенки, Дальний Восток: пивхи: женские танцы под стук музыкального бревна; развлечения для собравшихся со всей округи гостей, борьба «нанайских мальчиков», собачьи гонки...)

Наговоры при обнаружении берлоги

Хакасы: обнаружив берлогу и перегородив выход из нее, говорили: «Спокойно лежи, старик, мы тебя утеплили (выделено Е. Н. – *Примеч. сост.*), ты плохо к нам не относись» [Алексеев 1980: 119].

Эвенки: обнаруживший берлогу охотник, подходя к чумам, расправлял руки как крылья и кричал вороном, созывая жителей стойбища «клевать найденную им в тайге добычу» [Анисимов 1958: 106–107]. Обязательным было участие в охоте кого-либо из родственников со стороны жены охотника (он именовался нима́к) [Василевич 1971: 160]. См. также про обнаружение, сборы, извлечение из берлоги [Анисимов 1958: 106–108]).

При извлечении медведя из берлоги:

Например, приаянские эвенки, извлекая медведя из берлоги, обращались к нему со словами: «Отец наш! Мы тебя почитаем, не бойся нас! **Страшный**, пожалей! **Страшный**, смягчись! Мы жалкие, несчастные люди... Бедный человек! Смирись! и т. д.» (выделено Е. Н. – *Примеч. сост.*) [Пекарский, Цветков 1913: 60; цит. по Цинциус 1971: 193–194].

Свежевание медведя (‘Снятие одежды’)

Хакасы: «снимая с медведя шкуру, говорили: “Не сердись, **не умыкаем, мы твою теплую шубу снимем. Мы тебя не раздеваем, а запылившееся освобождаем от пыли**”» (выделено Е. Н. – *Примеч. сост.*) [Алексеев 1980: 119–120].

<Ниже: о сходствах зап. и вост. вариантов в раздел «Диалоги».>

«У обских хантов (остяков), перед тем как приступить к испарыванию шкуры, **на брюхо медведя клали семь сухих сучков; начиная пороть, снимали первый сучок и, ломая его, говорили медведю: “Вот, смотри, это первую у тебя поповицу растегиваем”**, – и при этом стреляли из ружья в полдух» (выделено Е. Н. – *Примеч. сост.*) [Ядринцев 1890: 102; Гондатти 1888б: 74; цит. по Цинциус 1971: 194].

При поедании вареного мяса медведя подражали воронам (маскировка):

Эвенки: вороны <где³¹.>

Тувинцы-тоджинцы во время трапезы (шашлык из медвежьего сала) «временами подражали голосу ворона» [Алексеев 1980: 123, по материалам Вайнштейн 1961: 173].

Якуты: «...ели, каркая, как вороны, и приговаривали: “Не мы тебя едим, но тунгусы или русские: они и порох делали, и ружья продают, а ты сам знаешь, что мы ничего того делать не умеем”. Кроме того, когда ели такое мясо, разговаривали по-тунгусски (эвенкийски) или по-русски» [Давыдов 1810: 137; цит. по: Алексеев 1980: 116].

Шорцы во время трапезы заклинали:

По горе с сухими дудками³² хрустя, ходи;

По горе с пучками [Herascleum] хрустя, ходи;

Летом сзади меня пересекай [мою дорогу];

Зимой пусть буду я ходить по твоему предберложью

[Потапов 1936: 48].

Цель наговора заключается в том, чтобы медведь летом не встречался людям, а зимой, во время промыслового сезона, позволял бы охотникам обнаружить его берлогу.

При захоронении костей:

Якуты: «Дедушка, русские (или тунгусы) тебя съели, а мы нашли и косточки твои прибрали» [Давыдов 1810: 137; цит. по: Алексеев 1980: 117].

«Господин наш дедушка! Почтили мы (тебя), уважили. Уважили чистые твои кости, чистое твоё тело, чистую твою кровь! Не думай же худа!» [Худяков 1969: 213].

Хоронили на лабазе, голову/череп водружали на дерево: «Таким образом, обычаи сравнивают промысел на медведя с опасной, рискованной войной против сильнейшего и хра-

³¹ См., например [Василевич 1971: 160–161]. – *Примеч. сост.*

³² *Дудки* – здесь: ‘стебли зонтичных растений’ [Потапов 1936: 47].
Примеч. сост.

брейшего неприятеля, который, даже проиграв битву, удостоится почетного погребения» [Худяков 1969: 213].

<Или:>

«Голову медведя отрубают и вешают на зеленом (сыром) дереве, в уши медвежьей головы вдевают тальниковые серьги, приговаривая опять: “Усмирись мыслью, будь смирен, как женщина!” или “Надели мы тебе серебряные серьги!”» [там же].

<+ др. украшения во время «гостевания»: ханты-манси, кеты.>

Шорцы, чтобы отвести от себя ответственность, голову медведя насаживали на рябиновую палку, били по ней шомполами, говоря:

За черемухой лазил-де, свалившись, умер.

Ягоду ел-де, с утеса свалившись, умер.

Рябиновые ягоды ел-де, свалившись, умер.

Смородину ел-де, в болоте утонул, умер!

[Потапов 1936: 47]

— т. е. медведь погиб из-за собственной неосторожности.

«Мрасские охотники, убив медведя, **вынимали у него язык, чтобы он не пожаловался “на том свете”** (выделено Е. Н. — *Примеч. сост.*), а когда снимали шкуру, имитировали рыдания, показывая этим притворное сожаление, иногда говоря: “родственник умер”» [Потапов 1936: 48].

Сфера культуры:

<выше>

3.0. Контакты человека и медведя как способ медиации между природой и культурой.

Летом люди старались избегать контактов с медведем (они возникала в основном во время сбора ягод и грибов).

<Но см. у кетов: встречи в весенне-летний период \?!/, когда люди перекочевывали из приречных поселков в покрытые лесом верховья рек \ + см. у нивхов [Крейнович 1982].>

Охота на медведя происходила обычно во время зимнего промыслового сезона и не носила целенаправленного характера/носила коллективный характер (ср. детали в [Потапов 1936: 46–47]).

Добывать его отправлялись только в тех случаях, когда кто-либо из охотников случайно обнаруживал его берлогу

<У кого была запрещена – у селькупов?>

<выше, перед перечнем иносказаний:>

Все этапы добывания обставлялись как особый ритуал, именуемый в этнографической литературе «медвежьим праздником». <Таежный тип – по всей Сибири. См. [Васильев 1948]>

Н.А. Алексеев говорит, что <выводы>: «В этом культе можно проследить в той или иной степени почти все характерные обрядовые элементы:

- словесные запреты и подставные названия при сборах на охоту,
- извинительные речи,
- + свежевание (пуговицы) (добавлено Е. Н. – *Примеч. сост.*),
- ритуальные вкушения медвежьего мяса,
- сохранение в целости всех костей медведя и их захоронение, идею возрождения <?\> убитых медведей,
- вера в то, что медведь является превращенным человеком» [Алексеев 1980: 125].

1.2. Охотничий ритуал

Этапы ритуализованной охоты на медведя очень сходны у всех таежных этносов.

Медвежий праздник. **Три типа.** Общее и особенное.

«В.Н. Чернецов в своих работах впервые выделил два вида медвежьего праздника у обских угров: спорадический (по случаю добычи медведя) и периодический, календарный, связав последний с фратриальными обрядами (медведь – предок одной из фратрий – *Пор*). Подробно описав этот праздник у манси, он заметил присутствие иранского элемента в драматическом искусстве, кукольном представлении и костюмах танцоров. Впервые описаны им танцы предков генеалогических групп – так называемые “звериные и птичьи танцы”» [Молданов 2002: 10–11].

В этом культе \+см. [Туров 2000: 57; Широкогорон 2010: 73–74]\

В нем можно выделить общие в той или иной степени обрядовые элементы³³:

- 1) сборы на охоту (обнаружение берлоги);
- 2) подставные названия и словесные запреты при добычании медведя (нумерация и разъединение 1 и 2 пунктов выполнены Е. Н. – *Примеч. сост.*);
- 3) извинительные речи в процессе извлечения убитого медведя из берлоги;
- 4) ритуальное **свежевание туши**;
- 5) **вкушение** медвежьего мяса;
- 6) сохранение в целости всех костей медведя и их захоронение (+череп) (добавлено Е. Н. – *Примеч. сост.*);
- 7) идея возрождения убитых медведей и веру в то, что медведь является превращенным человеком (по [Алексеев 1980: 125]).

Имитация гостин – **главное для статьи**

и идея возрождения убитых животных – не только медведей, но и копытных, морских (морж, лахтак...), пушных зверей и даже рыб (у нивхов) – встречается во многих охотничьих традициях.

<Или> Кости возвращаются в сферу леса (природы). Идея возрождения животного – сквозная тема промысловой обрядности применительно ко всем объектам промысла (и охоты и рыболовства.

– в лесу:

– подставные названия (см. у Крейновича³⁴)

³³ В книге Н.А. Алексеева текст выглядит иначе: «В этом культе можно проследить в той или иной степени почти все характерные обрядовые элементы. Словесные запреты и подставные названия при сборах на охоту, извинительные речи, ритуальное вкушение медвежьего мяса, сохранение в целости всех костей медведя и их захоронение, идею возрождения убитых медведей и веру в то, что медведь является превращенным человеком» [Алексеев 1980: 125]. Несколько абзацами выше тот же пассаж из Алексеева пересказан автором немного по-другому, с выделением и добавлением иных элементов. – *Примеч. сост.*

³⁴ В текстах, опубликованных в [Крейнович 1969], медведя называют «бабушка». О подставных названиях имеется у Алексеенко: «Медведя называли не иначе, как “отец”, “дед”, “старик”; медведицу – “старуха”» [Алексеев 1977: 41]. – *Примеч. сост.*

– *маскировка человека под «своего медведя».*

+ Тушу перемещают в «свое», обжитое пространство и в качестве пищи делится между сородичами и, далее, соседями (*нимат*³⁵).

<Но не у кетов (см. цит.) и обских угров.>

Разделку туши сопровождали извинительные речи — *формулы во время добывания медведя*, призванные показать ему, что убили его «чужие», а сами они для него «свои».

Например, якуты говорили: «Дедушка, русские (или тунгусы) тебя съели, а мы нашли и косточки твои прибрали» [Алексеев 1980: 117].

Тунгусы: «Не мы тебя убили, а якуты / коряки» и т. д.

Хакасы: «У нас нет ружей, у других людей ружья, не мы тебя убили, а другие люди» [Алексеев 1980: 119].

Тувинцы-тоджинцы, эвенки во время охоты и свежевания туши во время заклинаний «временами подражали голосу ворона» [Алексеев 1980: 123] + эвенки [Василевич 1971] (см. выше).

Манипуляции

с глазами и языком

Магические действия, связанные с глазами. Алтайцы: «глotalи, не раскусывая, сырые глаза. Они объясняли этот обычай тем, что **человек будет представляться медведю медведем же**. Тот увидит у него внутри медвежьи глаза, и потому не тронет и даже сам будет бояться охотника. Последний же не будет бояться медведя, станет храбрым, сильным и удачливым» (выделено Е. Н. — *Примеч. сост.*) [Зеленин 1929: 18–19, 60; цит. по Алексеев 1980: 118]. То же у кумандинцев: «Считалось, что взгляд такого (т. е. проглотившего глаза. — Е. Н.) человека устрahит медведя при встрече с ним» [Сатлас 1974: 56; цит. по Алексеев 1980: 119).

³⁵ См. [Анисимов 1958: 108–109]. — *Примеч. сост.*

<+Шорцы: У убитого медведя выбивали глаза. Охотники проглатывали их, не раскусывая. Верили, что впоследствии на такого охотника никогда не нападет медведь, так как он будет видеть свои глаза» [Потапов 1936: 48]>.

Это не «причастная трапеза» к священному зверю, как может показаться, а скорее, совмещение точек зрения. Человек как бы надевает маску медведя, находящуюся внутри него, а медведь «видит» в таком охотнике своего собрата и не вступает с ним в борьбу.

Орган зрения (глаза) – как элемент визуального кода – моделирует здесь и саму двустороннюю коммуникацию, и коммуницирующих партнеров: медведь видит в человеке медведя, и человек считает, что, проглотив глаза медведя, он стал сильнее его. «Чужое внутри своего»: глаз медведя внутри человека с точки зрения медведя: он видит в человеке медведя.

<+ «рентгеновский стиль» в буквальном...>

То же применительно к языку как средству коммуникации: у хакасов «при разделке туши кусочек от языка давали кому-нибудь из охотников. Он глотал его **сырым** (выделено Е. Н. – *Примеч. сост.*). Проглотив, заклинал (интерпретация с точки зрения человека – Е. Н.): “Я проглотил твой язык, ты (переход на точку зрения медведя. – Е. Н.) всегда должен понимать мой язык. При встрече не сердись на меня, мою дорогу не переходи”» [Алексеев 1980: 120].

Ср. интерпретацию только с точки зрения медведя (у шорцев): «обычай разваривать (выделено Е. Н. – *Примеч. сост.*) язык медведя, чтобы лишить его возможности жаловаться духу-хозяину леса» [Зеленин 1929: 51; цит. по Алексеев 1980: 122] и тем самым снять ответственность охотников перед хозяином леса.

Или объединение обеих тактик у шорцев: прадед, отец, дядя [Алексеев 1980: 120]. «Мрасские охотники, убив медведя, **вынимали у него язык, чтобы он не пожаловался “на том свете”** (выделено Е. Н. – *Примеч. сост.*), а когда снимали шкуру, имитировали рыдания, показывая этим притворное сожаление, иногда говоря: “родственник умер”» [Потапов 1936: 48].

<в банк:> *Алтайцы: «медведь был братом человека* (выделено Е. Н. – *Примеч. сост.*). Он построил большой дом до неба и сказал: “Я построил дом и могу жить с богом”. Кудай ему ответил: “Будь ты хоть зайсаном, будь и страшим среди животных и птиц, но живи под землей и пусть у тебя будет постель из моха. В зимние дни спи, а в летние дни ходи, броди”. И поэтому медведь зимой спит» ([Алексеев 1980: 118], зап. от теленгита А.Г. Калкина).

Мифы о родстве человека и медведя

Тувинцы: «По тувинским преданиям, **медведь прошёл от женщины, которая была насильно выдана замуж за нелюбимого** (выделено Е. Н. – *Примеч. сост.*). Убежав от мужа, она превратилась в медведицу. У тувинцев существовала вера в возможность похищения медведем случайно встреченной женщины. Он якобы мог увести ее в свою берлогу и жить с ней. А на мужчин медведь только нападал и съедал их» [Кон 1903: 37; цит. по Алексеев 1980: 123].

«Н.Ф. Катанов у сагайцев записал миф о женщине, жившей с медведем и родившей от него троих детей. Охотник спас женщину. У детей “ноги, головы, руки и лицо – все было человеческое, лишь тело было покрыто шерстью”» [Катанов 1907: 544; цит. по Алексеев 1980: 120].

Тофалары: «**Дедушка (медведь) был прежде человеком, имевшим младшего брата** (выделено Е. Н. – *Примеч. сост.*). Оба брата владели массой озер, происшедших от одного большого озера. Они (братья) рассердились. Младший брат стал Туба (Карагасом) кости Чогду, а старший брат стал дедушкой (медведем)» [Катанов 1891: 67; цит. по Алексеев 1980: 124].

Предания, легенды, былички

- Человек в медвежьей берлоге (охотник или заблудившаяся девушка). Человек в ином (медвежьем) мире, т. е. «гость».
- Медведь-спаситель vs Человек оказывает помощь медведю.
- Сексуально-фертильная тема.

<после роли в структурировании самосознания этноса: – Охранитель юридических правил (медвежья присяга³⁶). + тексты о приходе в мир людей, чтобы восстановить справедливость (ненецкое «Медвежье лаханако»). + см. о юридической функции [Иванов, Топоров 1969] Из тезисов: ритуализованная охота на медведя в берлоге, представления о том, что медведь «это тоже человек», что мифологический предок-покровитель имеет облик медведя, использование терминов родства в ритуальных обращениях к нему встречаются практически у всех народов таежной Сибири (см. [Анисимов 1958] + «Медведь-жених» (см. [Серов 1983]))>.

Медвежий праздник у нивхов
<повтор>

1.0 Охота:

«С точки зрения воображения нивхов прибытие охотников вместе с медведем в селение означает, что к ним в лице медведя в гости прибыл горный человек. Общественная сторона этого события весьма выпукло выступает **в рассказе об охоте на медведя** (выделено Е. Н. – *Примеч. сост.*), записанном мною на нивхском языке от старика Пэска из селения Куль, самого северного селения на материке, расположенного на берегу Охотского моря.

Трое охотников: старик Пэск, Псомрун и Озгун, о которых говорится в рассказе, принадлежали к роду Кавјун. Четвертый, Тынвиц, был чужеродец. Установить его родовую принадлежность, а также его отношение к членам рода Кавјун, по имеющимся у меня записям не удалось.

Осенью 1930 г. четверо этих охотников отправились вверх по р. Куль охотиться на медведя. У нас сохранился даже схематический набросок местности, по которой они проходили, с указанием пункта, где был убит медведь. Сопоставление названий географических точек, по которым они шли, с названием их рыболовных промысловых угодий убедило нас в том, что они охотились на медведя только в пределах своей родовой промысловой территории, не выходя за ее границы. На той же родовой территории находились и ритуальные кучи

³⁶ См., например [Головнев 1991: 191]. – *Примеч. сост.*

деревьев их рода, связанные с культом медведя. Сахалинский нивх Очи говорил мне, что каждый род нивхов имеет свою территорию, где члены данного рода охотятся на медведя. Вероятно, это сообщение надо понимать еще так. Медведь-сородич приходит к сородичам на их территорию» [Крейнович 1982: 254].

Свежевание

О свеживании медведя у нивхов Сахалина Крейнович со слов старика Очи (селение Чир-унвд, июль 1957 г.) сообщает: «(1) Этого медведя свежуют (производя надрез по нижней стороне шкуры от края нижней губы, в данном случае от горла, до края прямой кишки). (2) Когда разрезают, то делают так, чтобы он три пуговицы и один пояс имел (на шкуре оставляют неразрезанные полоски, символизирующие пуговицы). (3) Когда до этих пуговиц доходят, то ножом запрещают резать. (4) Руками тянут, рвут. (5) Пояс также руками тянут, рвут. (6) Потом, когда свежевать закончат, на брюхо укладывают. (7) Его шкурой три раза по его спине ударяют. (8) По-медвежьи рычат. (9) Его шкуру вверх через его голову кидают.

В другом тексте, разъясняющем записанное, старик говорил, что на поясе у медведя и медведицы имеется *млы* – специальная сумочка из кожи, в которой нивхи до основания со спичками носили кремь, трут и кресало: *Арца вал'з-н'акр, млы-н'акр ивра, шаңк вал'з-н'акр ивра, млы ивра* 'Зверь-самец, [т. е. медведь-самец], пояс один, сумочку с кресалом имеет, женщина, [т. е. медведица-самка], пояс один имеет, сумочку с кресалом имеет'. Примечательно, что в приведенном предложении Очи назвал медведицу словом *шаңк* 'женщина'. В этом же тексте несколько выше нами записано от него следующее: *хиутот, из'инсја, арца уур-т'акр ивиут, тош, ах азмт'-н'иувн, хат итнт; шаңк-н'иувн, хат итнт, уур-ныкр ивнд* 'После того, как убьют медведя, когда свежевать собираются, зверь-самец три пуговицы должен иметь, [такой] закон (обычай), вот [потому-что] мужчина-человек, [потому] так говорят', женщина-человек, так говорят, четыре пуговицы должна иметь' (глагол 'иметь' дан в форме каузативного залога, дать его точный перевод на русский язык мы затруд-

няемся). Разговаривая между собой (а не с исследователем), старики нивхи говорят о горных медведях как о людях — *пал-н'иуву* 'горный человек'.

Из сообщений Очи осталось неясным, откуда нивхи вырезывали у медведей пояс. Неожиданно это выяснилось из писем, сделанных у амурских нивхов.

О свежевании медведя у амурских нивхов

(1) Сперва, как в лесу убьют медведя, старейший дожится [падает] навстречу к медведю, его голову обхватывает, потом, поднимаясь, [он] издает клич. (2) [Если] зверь самец, [то он] три раза, [если] зверь самка — четыре — вот так клич издает. (3) [Потом медведя] поворачивают вверх брюхом и делают продольный надрез [от горла до прямой кишки]. (4) Когда производят продольный надрез, то, образуя пуговицы, [оставляют неразрезанными полоски шкуры], надрезают. (5) Когда самец окажется, три пуговицы делают, когда самка окажется — четыре пуговицы делают — вот так надрезают. (6) Когда пуговицу собираются разорвать, средний палец подсовывают (под полоску кожи), захватывают, два раза тянут, а на третий раз, с усилием потянув, разрывают, [потом], руку подняв, в свою грудь ударяют. (7) Если [медведь] самка — три раза тянут, [а] в четвертый раз, с усилием потянув, разрывают, [потом], руку подняв, в свою грудь ударяют. (8) Когда свежуют, шкуру вместе с головой целиком оставляют. (9) Один человек за головой располагается, один человек за задом располагается, [потом] так по медведю шкурой бьют. (10) Находящийся сзади первым, когда медведь самец, три раза по медведю ударяет, когда медведь самка — четыре раза ударяет. (11) После этого, когда находящемся возле головы [шкуру] бросает, находящийся возле головы на лету [ее] схватывает. (12) Он также таким образом ударяет, своему товарищу [шкуру] перебрасывает. (13) Когда медведь самец — три раза перебрасывают [шкуру], когда медведь самка — четыре раза перебрасывают — вот так делают. (14) Сперва, когда разделывать [букв. ломать] собираются, [то] жир, вырезываемый с груди, прямо от шеи отделяют, примерно в три пальца толщиной — вот так отделяют; [затем], спускаясь прямо до внутренней стороны задних ног, режут, вот так брюшные пласты жира

(тақлмурк) отделяют. (15) После этого на брюхо поворачивают, длинные пласты со спины (кыдрмурк) отделяют. (16) Это тоже в три пальца шириной отделяют, прямо от самого затылочного отверстия отделяя, режут, (затем] с основания хвоста отделяют. (17) Потом брюхом вверх поворачивают, поперсера отделяют. **(18) Когда пояс отделяют, то боковые стороны (над тазовыми костями) в три пальца ширины, если [медведь] самец, или в четыре пальца ширины, если [медведь] самка** (выделено Е. Н. – Примеч. сост.), – вот так пояс отделяют.

Записано от сказителя нивха Кыйдыка в селении Вайды на Амуре в ноябре 1957 г.

Старик Хидин из селения Вайды рассказывал мне о свеживании медведя то же самое.

Современный охотник, убив медведя, без всяких церемоний снимет с него шкуру. Нивх же осложняет этот процесс ложными представлениями, что медведь – человек. Поэтому он отождествляет процесс его свеживания с раздеванием, со снятием с гостя его одежды» [Крейнович 1982: 249–252].

Приводится большой фрагмент из [Соколова 1972].

Часть 2

Однако у двух народов Сибири (у кетов и нивхов) контакты человека и медведя обрели особые черты как в ритуале, так и в мифологических рассказах практически всех жанров (от мифов до быличек).

У кетов и селькупов медведь – не просто «тоже человек», он **родственник** совершенно конкретных людей, который по собственному желанию пришел к ним в гости. Это существо, относящееся одновременно и к «своему», и к «чужому» миру.

«Селькупы (в отличие от хантов и манси) на медведя не только не охотились, но не решались добить его даже в тех случаях, когда он сам попадал в естественную ловушку, например в глубокую яму. Убить медведя, по обычаям селькупов, можно было лишь в том случае, если он “сам пошел” (напал) на человека. Селькупы считали, что человек после

смерти перевоплощается в медведя. Отсюда и особое к нему отношение. Известный исследователь Севера В.Н. Скалон рассказывал в одной из своих статей о случае, который произошел в период его зимовки среди северных (тазовских) селькупов: «Когда мы жили в жестокие холода «морозного месяца» в нашей землянке на берегу реки Ратты, быстрого притока Таза, я разговорился по душам с зашедшим в гости соседом Сырка, остяко-самоедом (селькупом).

– Вот знаешь... медведь, он, брат, такой мудреный старик, его не поймешь сразу. Вон как... убил я отца...

– Дело в том, что каждый медведь носит душу какого-либо предка. Убив зверя, охотник отрезает кисть передней лапы и будет бросать вверх, называя имена умерших стариков, и когда ляжет кверху ладонью – значит, то имя и принадлежит зверю, и пойдет слух: «Пульба ильча (деда, старика Пульба... – Авт.) Сырка убил».

– Лапу, значит, кидали? – серьезно спросил я.

– Да, да. Так вот ведь что пойми. Мой отец был совсем мирный, век никому худа не делал. Пьяный и то не дрался сроду. А тут, на поди, четырех оленей задавил. Я как узнал, что – мне сердце совсем худый стал, ум кончился. Зачем отец так делал? Вовсе зря...»

Ханты и манси тоже считали медведя священным зверем. Однако медвежья охота у них отнюдь не запрещалась, а в честь убитого зверя устраивался «медвежий праздник», длившийся несколько ночей подряд. На этом празднике люди выражали свое уважение, почтение убитому зверю, танцевали, исполняли различные сценки из жизни своей и своих богов и духов» [Гемуев и др. 1989: 37–38].

Кеты считали, что медведь в отличие от других животных обладает, как и человек, душой ульвей; более того, он – «бывший» человек, вместилище души родственника.

У селькупов: «Противопоставление чужого и близкого кетам нейтрализуется: q (медведь) и страшный представитель леса, враждебный человеку, и добрый покровитель коллектива, вместилище души родственника». «Он моделирует одновременно и часть природы <леса>, чуждой кетам, и кетский коллектив» [Иванов, Топоров 1969: 124–125).

«По глубокому убеждению кетов, медведь, которого они поднимают поздней осенью или зимой в берлоге, – это обратившийся в медведя родственник, который жаждет прийти к ним в гости. Они и называют его *ытыуиҕк'эт* ('гости', 'гостящий человек'). Медведица, о которой рассказывается в тексте, по гаданию на ее лапе дала знать кетам, что она мать, которая пришла к своей дочери в гости. Охотники-кеты убеждены, что медведь сам наводит их на свою берлогу и открывает им ее по ряду внешних признаков – обломанным ветвям ели, царапинам на деревьях. Рассказывая по возвращении в деревню о найденной берлоге, охотник говорит о ней иносказательно. В тексте охотница называет ее *тамасис бан* ('какое-то место', 'какая-то земля'). Иногда же ее называют словом *ытаҕ* ('стоянка'), которым у кетов-кочевников называются их обычные летние и зимние остановки: *тамас' к'эр'аҕытаҕ ат' тол'уу* ('какого-то человека я стоянку видел'); либо используют слово *кус'* ('чум'): *тамас' к'эр'аҕкус' ат' тол'уу* ('какого-то человека чум я видел')» [Крейнович 1969: 104].

«По представлениям кетов, человек после смерти продолжает существовать в инобытии <в ином, лесном мире. Е. II.>. Поэтому и связь живых и умерших не прерывалась ни и навсегда... одной из форм этой связи был медвежий праздник <...> Медведь – [это] посмертная ипостась человека, в которой тот по своему желанию продолжает контакты с живущими» [Алексеев 2001: 27].

«Древнее представление кетов о медведе как о человеке, с исключительной наглядностью выступает в процессе гадания на его лапе и происходящих при этом разговоров с ним. Когда медведя убивают, его поворачивают вверх брюхом, отрезают правую переднюю лапу и приступают к гаданию. Самый старший охотник становится на колени у задней правой лапы медведя, отодвинутой в сторону и обнажающей его пах. Взяв отрезанную лапу за средний коготь и повернув ее к себе шерстью, он подбрасывает ее вверх так, чтобы она упала на правый пах медведя. Если лапа падает волосами вверх, то это означает, что медведь дал отрицательный ответ на заданный ему вопрос, если же она падает подошвой вверх, то это означает, что медведь ответил на вопрос утвердительно.

По сообщению Н.С. Лямича (1883 г. р.), разговор с медведем происходит в такой последовательности. Первый вопрос, с которым старик обращается к медведю, должен выяснить, **из какой он фратрии** – *қинтәен* или *богдәејгит*. Установив это, он бросает лапу с целью выяснения, **к какому роду этой фратрии он принадлежит**. Задавая третий вопрос, кеты узнают **имя** человека, пришедшего к ним в гости: *ас'ис' к'эт, уки с'аул'гит* ('какой человек, твое имя сообщи') – спрашивает его старик. Сперва спрашивают имена умерших дальних родственников, а затем, если медведь или медведица не дают положительного ответа, называют имена умерших близких родственников: *живо:! у бынду або°бдәео°п'?* ['дедушка! ты, вероятно (разве), моего отца отец?']; *кимәе! у бынду або°бдәеам?* ('бабушка! ты, вероятно, моего отца мать?')» [Крейнович 1969: 104–105] (выделено Е. Н. – *Примеч. сост.*).

<Или:> Подбрасывая лапу, выясняют сначала, к какой из двух фратриальных половин (*қинтәен* или *богдәејгит*) принадлежал пришедший, затем название рода этой фратрии, а затем степень (по термину) родства (дед, мать, племянник) и (т. е. его имя) (см. [Крейнович 1969: 104–105]).

Последовательность этих вопросов воспроизводит основные структурные подразделения социальной организации кетов, то есть освежает в памяти родословную участвующего в гадании конкретного человека и таким образом актуализирует связь между прошлым и настоящим <медведь и здесь служит оператором...>

Вторая часть <кетского медвежьего> праздника реализует обычную для медвежьих праздников таежного типа промысловую семантику: медведя-гостя (у кетов это изображение «мордочки» медведя) угощают, снабжают подарками (рыбный клей – достояние береговых, речных жителей) и просят передать этот редкий дар оставшимся в «лесном» мире сородичам (см. [Алексееenko 2007: 82]).

<Цитата [Алексееenko, Тыганова]: \ниже, к с. 5\:>

«Ценностями береговой жизни – клеем из плавательных рыбных пузырей, угощением из рыбных продуктов люди

старались угодить явившемуся навестить их в образе добытого медведя гостя-родственника во время медвежьего праздника. Согласно традиции, в образе убитого медведя в гости к людям по своему желанию является умерший родственник того, кто нашел берлогу. Обнаруживая себя, свою берлогу, медведь давал знак о своем желании посетить людей.

Обрядовые действия несли двойную смысловую нагрузку: обеспечить возрождение добытого животного и сделать приятным пребывание гостя у людей, чтобы он потом рекомендовал другим медведям «сходить на берег» (к людям). Оба этапа медвежьей церемонии символически были разделены во времени. Провожая после окончания церемонии изображение медведя, уговаривали его послать «на берег» другим медведей. Так, если люди добыли медведицу, к ней обращались со словами: «Бабушка, скажи, что у людей клея, латуни много. Попрошайки просить будут, скажи: “Сами, сами, сами на берег сходите. У людей <...> всевозможное все есть. Я вам дорогу сделала. Дорогу вам просторную на берег я проложила”. Дорога на берег лежит, человеческим ногтем даже землю не возьмешь <...> К берегу твою дорогу не допускай загромождать. Твою дорогу обновляй (омолаживай) <...> какой-либо плохой дух, бабушка, в сторону сдувай <...> Мусор вокруг очага хорошо в лес выметай» [Крейнович 1969: 21] [Алексееenko 2001: 24–25].

<Дать после описания гадания по лапе.>

Относительно недавно, в 1989 г., Е.А. Алексееenko удалось зафиксировать совершенно уникальный и до этого неизвестный материал, «относящийся к сложному для нашего понимания вопросу восприятия кетами связи умершего человека и медведя, <как> его посмертной живой ипостаси, в которой он <по своему желанию> *бинтаен или богдаежит* вновь вступает в контакт с людьми», которым он встретился в лесу [Алексееenko 1992: 113–114].

Это былички, записанные от Вас. Филипповича Максупова, 1927 г. р. (житель с. Бакланиха (на Енисее), «Вся его жизнь была связана с охотой и рыболовством, и ныне, будучи пенсионером, он по несколько месяцев проводит на угодьях, живет в своей охотничьей избушке на р. Духо-

ной (правый приток Енисея). Максунув прекрасно владеет кетским языком, знает обычаи своего народа. Вопросы, связанные с добычей медведя и медвежьим праздником, вызывали у него особый интерес и оживление. На его счету 23 добытых медведя» [Алексеевко 1992: 113].

Из пояснений Максунува выяснилось, что в этом случае узнать, кто из умерших родственников захотел повидаться со своими близкими, можно по определенным приметам: «Человек живет, палец ли рубил, рана ли была, холка горела (ожог. — Е.А.); какой характер был — такой и медведь получится: палец, коготь кривой, шерсть белая...» [Алексеевко 1992: 119].

<Завести разговор помогла...>

«В определенной степени оказалась полезной пытливость внучки В.Ф. Максунува, четвероклассницы, дважды присутствовавшей при наших беседах.

На ее вопрос, может ли умерший действовать как живое существо, он ответил: “Ульбей-то (жизненная субстанция, душа. — Е.А.) ого живой! Человек умер, как медведь пришел, какой он покойник?” Девочке хотелось знать, почему именно медведем является умерший человек. На это последовало такое объяснение: “А он какой же зверь, он — человек. Голова только медвежья. Руки, ноги, грудь — все человеческое. Шкуру снимешь — человек и есть человек. Дашь палку, имает, как человек (Максунув изобразил это, сжав руку в кулак. — Е.А.). Я сколько испытывал... Все слышит. Скажешь, отдай палку, отдает...”» [Алексеевко 1992: 114].

<02>

«Если умерший не хочет гостить у своих (т. е. быть убитым медведем), человек пройдет мимо берлоги, не обратив внимания. Или медведь только “покажется” ему, не причинив вреда: “Может пройти рядом. Идешь, видишь в 5 м. Скажешь — «я также своей дорогой иду!». Но если медведь собрался в гости, а человек не понял, не добыл его, зверь обидится... большего не увидишь, бесполезно. Следы будешь видеть, в глаза — нет, счастье свое испортишь”» [Алексеевко 1992: 114].

<03>

«Новыми являются такие интересные сведения: умерший может навестить своих родственников всякий раз в одном и том же или разном возрасте – ребенком, подростком, зрелым человеком, стариком, – но всегда в пределах реально прожитого им жизненного срока. Умерший молодым старым медведем не придет, старик же может явиться и мальчиком, и юношей, и мужчиной в расцвете сил: “Дед Федор Иванович 4 раза приходил – и годовалым <медвежонком> и очень старым”; “дед-покойник Иван Петрович Хозов приходил 5 раз. Последний раз пришел старый – зубов нет, не спит. Еле-еле вытащили <из берлоги>, маут олений привязывали. После плечи болели”. Родители могли явиться вместе со своими детьми или воспитывавшимися у них племянниками умершими при их жизни.

Более четко теперь выглядят данные о числе возможных встреч с каждым из умерших и их сроках. Согласно В.Ф. Максуну, таких встреч могло быть не более семи, а первая должна состояться не ранее, чем через 7 лет после смерти человека. <ср. сроки проведения периодич. праздника угров> Более ранний визит расценивался как дурной знак.

<04>

“Быстро не приходят; если быстро – через год, это плохо, кто-то еще умрет; закон такой”. Исключение составляли дети, умершие до семилетнего возраста. Такой ребенок мог явиться медвежонком через 2–3 года: “А вот и я в гости пришел”.

В информации В.Ф. Максуну о его умерших родственниках, явившихся потом медведями, особенно ярко высветился эмоциональный фактор. Видимо, тем, что эти представления глубоко затрагивали чувства человека, и объясняется их особая живучесть» [Алексеев 1992: 114–115].

Приведем еще несколько рассказов Максуну: «о рано умершей любимой сестре Татьяне, <о> бабке Марье <и о ее покойной> жене и детях, <которые> чрезвычайно показательны в этом отношении и заслуживают быть опубликованными целиком (беседы велись по-русски; сохранена орфография).

<01>

О сестре Татьяне

«Сестра Татьяна уже 3 раза ко мне приходила. Первый раз пришла в 1953 г., через 8 лет (после своей смерти. — Е.А.), потом долго не была; еще 2 раза приходила. **Она же любила меня! Такая веселая была, разговорная! Радость большая, что пришла, красота и радость — все же показалась она мне...** (выделено Е. Н. — *Примеч. сост.*) Первый раз на острове пришла. Я и не думал — она сидит, траву ест. Я домой — так и так. Егор Максимович вызвался со мной туда. Ночевали. Давай кругом обходить с собаками. Загнали в воду, она поплыла, потом на березу залезла, там и стреляли. Собаки лают, бежим — там медвежонок живой! На ветку бросили, как гуся добыл!» [Алексееenko 1992: 114–115].

«“Другой раз — мимо берлоги ходил, сунулся — медведь там. Скорее домой! — Ты как рано пришел? — спрашивают. Завтра пойдем на оленях! Вытащили матку с детьми. Мяса, жира было много. Это была Татьяна, сестра, и двое сыновей — один свой, другой материного брата. Кто хочет, ведь с семьей придет... Дети Татьяны умерли во время войны от кори. Теперь бы женаты были”» [Алексееenko 1992: 115–116].

«На вопрос, как он узнал, что это была Татьяна с ребенком, В.Ф. Максунув ответил: “Лапой сказала, век палец отрубленный”» [Алексееenko 1992: 115].

<02>

О бабушке Марье

(«тетка, воспитывавшая рассказчика в детстве.» — *Примеч. Е.А.* [Алексееenko 1992: 119]).

«“Алексей, Витька, Олег, я без ружья. Шли, видим — медведь ходил, нору лисицы копал. Пошли к лодкам, домой ехать, собаки на падь убежали. Я — на падь. Оттуда человек (медведь. — Е.А.) бежит. А я — куда? Бежать нельзя. Говорю: “Я не боюсь”, а сам мокрый, как в бане. Она харкает. **Смерть, живая смерть!** Говорю: “Я и так безрукий!”. Посмотрела. — “Чего глядишь, я и так калека!”. Плюнула и туда ушла. Снял свою куртку, на корягу повесил. Мокрый весь. Слышу, ребята кричат, стало лучше. **Сам догадался — бабушка Марья была. Чужой медведь съел бы**”.

“Прошлую осень медведь к самой избушке пришел. Я дома с собаками. Воды нет, в озеро побежал. Тепло, снег стоял. Видно – мох выцарапан на берегу. Думал, собака онду тру копала. Вода черная. Там банки стояли, все в сторону сдвинуты. Это какой человек тут ходит? Догадался – медведь пришел! Обрадовался – мой будет, пусть только берлогу наладит. На второй день за продуктами поехал, в Бакланихе ночевал. Через (т. е. обратно, через Енисей. – Е.А.) переехал, чувствовал себя хорошо. Потом кашель, чего-то не того. В день до 15 верст мог идти, тут 5 м пройду – одышка. То ли испортил свое счастье – не знаю”.

<03>

О жене и детях

“Медведица так дразнила – палатку распустит, дверь откроет <т. е. развязала завязки, которыми закреплялся вход в палатку>, рыбу из мешка вытащит, съест; мешок весь встрясла. Траву укатали, как сотни людей были! Я ругаюсь – какие хулиганы были, дверь открыли. Иду на угор. Ветка перевернута. Анна Яковлевна под угором сеть смотрит. Говорю – какие-то хулиганы ветку опрокинули! Я людей ругаю, а это – матка с детьми... Ни ружья, ни патронов нет! Домой надо... На Духовой сдал засольщику 13 кг рыбы, через поехал. Дома снарядился, патроны зарядил, спал долго. Утром под угор все стащил, приготовил. Чай пьем, Анатолий говорит: “Дедка, медведя убьем, мне желчь дашь?” – “Я еще медведя веревкой не привязал (т. е. не добыл. – Е.А.). Привязал, дал бы!”

Далее описываются события следующего дня.

Информация Анны Яковлевны Кусаминой, обнаружившей медведицу с медвежатами: “Медвежата сеть хватают, их сила не берет. Матери не видно, она спряталась. Потом подошла, тоже стала помогать. Зверь и то своих учит. Сеть на той стороне Духовой, рядом ветка, я там век веревку держала. Кричу: “Вась!” Он спустился, рядом и убил. Те (медвежата. – Е.А.) убежали. Они тоже балованные. В гости придет, подушку порвет. Скажешь – нельзя так! Они все слышат, все понимают!”.

Продолжение рассказа В.Ф. Максунуова: “Старуха кричит! Я на ветке, сеть смотрю. Ветку волны захлестывают. Сеть бросил. Вижу – дети, одни головы торчат. Мать посмотрел – вот она! Опять туда вперед поплыл. Сеть тянут медвежата, поюют! Греб 12 м, оттуда – бах! Точно, попал! Потом маленько от кустов (закрывавших. – Е.А.) отодвинулся – бах! Попало второй раз. Мать – есть! На берегу медвежата стоят, лапы подняли, смотрят как бы из-под руки. Даже смех берет, чудо! Потом ушли. Я берегом пошел. Думаю – бегите себе, потом живком петлей поймаю”.

Два следующих дня В.Ф. Максунуов провел в Бакланихе. “Люди говорят: «Твои дети-медвежата бегают!» – «Не трогайте, не ваши!» Там, где медвежата стрижковые яйца едят, петли поставил, рыбы натаскал. Не идут, куда делись? Одной травой жить не будут! 7 дней и шага не сделали. Рассердился: пусть уйдут! На другой день сеть проверяю, собака «бубнит». Вверх голову поднял – там медвежонок, как в сокуе человек, сидит. Собаки загавкали, зашумели! Один медвежонок в тальнике залез на тонкий сук, обломился, упал, собаки его задрали. Толя подъехал: «Второго стрелять будем?» – «Живком! Топор-то – во!» Добежали, ветки рубили, топор только ухает. Он держится. Я прыгнул, за уши поймал. Тузик чуть не издрал меня, я его в воду загнал... Весь в тине, глине вылез. Ну, ладно! Воду из сапог вылил... Медвежонок в куль из-под муки затолкали. Сели в плашкоут, поехали. Парню говорю: «Вверх залезай, мешок держи, что-то стал шевелиться». Тот испугался, бросил! Медвежонок выскочил в воду. Через 5 м вынырнул, поплыл. – «Скорее, пока к берегу не уплыл!» 2 м до берега оставалось, опять за уши схватил, опять в мешок! Доверять не стал, положил мешок, держу... В Бакланихе я с мешком поднялся вверх. В комнате, где чай пили, 3 дня на полу рядом спали. Он банку со сгущенным молоком катает, спать не дает. – «Ты зачем хулиганишь, спать не даешь?» Он лапами свою голову обхватит, как ребенок. – «Спать-то не даешь!» 3 дня медвежонок жил в комнате. Веревку не надо – тут же сидит. Потом ошейник ему наладил, как положено, цепь есть. Выводить из комнаты – опять поймать надо! Фуфайку на голову набросил, опять за уши схватил, а лапы задние ногами зажал. Ошейник надел, теперь на улице привязал, кормил. Потом на пароход продал”.

Гадая отрубленной лапой медведицы, В.Ф. Максун
нов узнал, что медведицей была его жена. “Как в жизни
она все супротив делала”, – заметил он, напомним о беспоряд-
ке, учиненном ею в его палатке. Один из медвежат “оказался”
его первенцем – сыном (“Самый старший который”), а другой,
пойманный живьем, – дочкой, умершей от гриппа. Об этом
медвежонке Максун говорил с особенной теплотой (“Смо-
трит так, век жалко, дочка ведь!”). Историю встречи со своим
семейством рассказчик закончил такими словами: **“Живое**
чудо, живая история!”» [Алексеев 1992: 116–118].

<И, добавим от себя, ожившая память о близких... + Тэр-
нер: не только мысли, но и чувства, эмоции...³⁷ + Фоку-
сы со временем: преодоление временных разрывов между
живым и мертвым \цит. у Алексеев, см. распечатку\
Медведь – медиатор между жизнью и смертью:>

«Особое место здесь занимает медвежий праздник –
обрядовые действия по случаю добычи медведя, целью кото-
рых было обеспечить возрождение убитого животного и покро-
вительство умерших родственников.

Культ медведя в целом и конкретно медвежий празд-
ник, т. е. ритуал, которым сопровождалась добыча почите-
мого животного, широко известен у таежных аборигенов Ста-
рого и Нового Света. У кетов он, несомненно, должен быть
признан одной из самых ярких страниц их традиционной
культуры. У многих сибирских народов – ближних соседей
кетов (например, у хантов, селькупов, эвенков и др.) и жите-
лей отдаленных от них регионов – медведь выделяется в зна-
римом мире как особое существо, близкое человеку, или даже
как преобразенный человек. За ним признавалась способ-
ность мыслить, понимать язык и действия людей, соответ-
ствующе на них реагировать. В то же время в медведе виде-
ли хозяина промысловых животных, который повелевал им
и таким образом мог оказывать воздействие на исход охотни-
чьего промысла людей.

³⁷ Имеется в виду то место из статьи «Ритуальный процесс» Викто-
ра Тэрнера, где он, споря с Леви-Стросом, пишет: «...личность целиком,
а не только „мысль“ идембу экзистенциально вовлечена в дела жизни
и смерти...» [Тэрнер 1983: 135]. – *Примеч. сост.*

Сказанное полностью относится и к кетам, но их духовная связь с этим животным кажется более глубокой и интимной. Может быть, в этом кроется причина живучести народных представлений о медведе, широкое распространение фольклорных сюжетов о нем, а также особо эмоциональное — очень личное — отношение к обрядовым действиям при добыче животного.

По представлениям кетов, человек после смерти продолжал существовать в инобытии, и связь живых с умершим не прерывалась раз и навсегда. Она продолжалась в различных формах (институт заместителей умерших, особые камлания в темном чуме и т. д.), и одной из форм этой связи был медвежий праздник. Медведь воспринимался как посмертная живая ипостась человека, в которой тот по своему желанию продолжает контакты с живущими, прежде всего со своими родственниками.

Ситуация, когда происходила встреча с близким, незабытым человеком (о том, кто именно пришел в облике медведя, выясняли по приметам, а также общаясь с ним при гадании с помощью отрубленной лапы), отличалась особым эмоциональным настроением. Но и в тех случаях, когда среди участников обряда отсутствовали лично знавшие гостя (явившийся мог быть давно умершим, память о котором сохранялась лишь в его имени), ему оказывались все полагающиеся этикетом знаки внимания.

Общее число возможных встреч с каждым умершим неопределенно, но не более семи раз, а первая должна состояться не ранее чем через семь лет после смерти человека (более ранний визит — нарушение правил и дурной знак). Исключения составляли дети, умершие до семилетнего возраста. Такой ребенок мог явиться медвежонком уже через 2–3 года. Здесь, видимо, следует искать связь с представлениями кетов об особой жизненной субстанции (*ульвей*), которая выражает полную индивидуализацию с определенного возраста.

Умерший может семикратно навестить своих родственников всякий раз в одном и том же или в разном возрасте — подростком, зрелым человеком или стариком, но всегда в пределах реально прожитого им жизненного срока. Человек, покинувший этот мир молодым, в образе старого медведя

не придет, старик же мог после смерти предстать в пожилом возрасте или, как бы повернув свое время вспять (последнее, конечно, в нашем понимании), мальчиком, юношей, мужчиной в расцвете лет. Более того, иной раз он мог навестить родных не один, а захватив с собой детей, племянников (в берлоге тогда находили медвежат); в реальности эти люди, возможно, умерли взрослыми и позже своего отца (деда). К З.Н. Дибиковой (Верещагино, 1987 г.), обнаружившей берлогу с медведицей, в образе той явилась мать, еще будучи бездетной, т. е. из времени до рождения информантки.

За сложными для нас, но естественными для миропонимания кетов образами и представлениями прослеживается специфическое восприятие течения времени, в частности периодов, соответствующих нашим понятиям «прошлое», «настоящее», «будущее». В контексте представлений о жизненном цикле, выявившихся на материале по культу медведя, возможна такая реконструкция. У каждого индивидуума в какой-то временной точке его бытия есть прошлое, настоящее и может быть будущее в пределах бытия, а также будущее в инобытии (после смерти), которое одновременно является прошлым, настоящим и будущим его бытия – как полное повторение того. В период инобытия у человека есть прошлое в самом инобытии и в таком же значении – все бытие, а также настоящее и будущее. Таким образом, категории прошлого и будущего для человека, воспринимающего бытие и инобытие как непрерывное существование, оказывались более растянутыми во времени, чем настоящее (реальное и в иллюзорном бытии). Может быть, именно в этом следует искать истоки идеи особой ценности прошлого и будущего времени. Мифология, ритуальная и социальная сферы дают тому достаточно примеров. Мифологические герои (Альба, Ольгит и др.) жили среди людей в прошлом и оживут в будущем, а в настоящем времени они существуют в преображенном виде, превратившись в каменную гряду, речные пороги и острова и т. д. Высокий («мужской») социальный статус обретали у кетов женщины старшего возраста: их длительное «прошлое» существенно сказывалось на нормативах их обыденного и ритуального поведения.

Связь с умершим родственником составляла смысловое содержание второго этапа медвежьего праздника. Другой семантический этап (в ходе церемонии он был первым) моделировал промыслово-магические действия людей с целью поскрешения убитых животных и последующей охотничьей удачи. Содержательная и временная самостоятельность этапов маркировалась особыми разделительными символами, выражающими свойственную кетской традиции общую идею изменений во времени как результата циклических «обновлений».

Таковым было ритуальное мытье головы принимавших участие в церемонии. Мытье означало обособленность второго этапа, непричастность людей, принимающих гостя-родственника, ко всему, что было связано с охотой на медведя. Знатоки своих обычаев и языка кетка О.В. Тыганова так откомментировала эти действия: «Свои головы отмыли, новыми людьми сделались (в новых людей превратились)» [Крейнович 1969: 20]. «Обновлению» подлежало и жилище: «В том промежутке времени, когда люди были в своих чумах (т. е. после коллективного поедания мужчинами сваренной головы медведя. — Е.А.), хвою вокруг очага расстилаю, новый чум делаю...» [Крейнович 1969: 21]. На празднике, в котором соби-рателю довелось участвовать в 1971 г. на р. Елогуй, этой цели служило мытье пола в комнате, где осуществлялась церемония.

Мотив обновления в традиции кетов всегда связан с временной семантикой (см. сюжеты о членении мира как чередующихся его исчезновениях и возникновениях в обновленном состоянии, кстати — после того, как землю «сполощет» водой). Циклические наводнения, разделяющие существование мира на временные этапы, — характерный мотив космологических текстов (№ 1, 2)» [Алексеев 2001: 26–28].

<Или:>

Более отдаленные родственники устанавливаются в ходе гадания по лапе добытого медведя (1-я часть праздника).

<Примеры из Алексеева (седая прядь, дефектный палец и др.) и из рассказа О.В. Тыгановой о «своем медведе»³⁸. После \ перед типами медвежьего праздника\ : + и добавить угров, нивхов.>

³⁸ См. [Алексеев 1992]. — *Примеч. сост.*

<III.>

Медведь-выкормыш (приемыш): живой медведь (чужой, связанный с иным миром зверь) в «своем» пространстве человеческого коллектива, в человеческом поселке, среди людей.

Медвежата, вскормленные женщиной:

«Своеобразен обычай кетов выращивать медвежат, взятых от убитой медведицы. Содержала медвежонок бедная семья, заботясь о нем, как о ребенке, называя *дочкой* или *сыном*. (выделено Е. Н. – Примеч. сост.) Его держали в чуме, водили в гости, угощали лакомствами, надевали на него ожерелье-ошейник, серьги и браслеты из красной меди. Когда он подрастал, его брали на охоту, чтобы он предупреждал о приближении дикого медведя. После трех лет медвежонок, не снимая с него украшений, отпускали в тайгу. Всех предупреждали, что отпускают “сына” или “дочь” (подчеркнуто Е. Н. – Примеч. сост.); выращенного медведя никогда не убивали» [Соколова 1972: 66–67].

<Пронзительные рассказы Максупова о своих умерших родственниках перекликаются>

По сведениям, зафиксированным Е.А. Крейновичем у кетов о том, что «по преданиям стариков, сообщила мне Т.Г. Толстых, в старину кеты, не имевшие детей, брали медвежонок, которого они воспитывали до трех лет. Такого домашнего медведя называли ыс'кит. По прошествии трех лет на него, якобы, одевали защитные пластины из железа, которые покрывали его шею, бока и лапы. Они защищали его от нападений и укусов диких медведей, которые не любили домашних медведей» [Крейнович 1969: 110].

В быличках, бытовых рассказах и поучениях медведь-выкормыш обеспечивает охрану своих приемных родителей (спасает от нападения «лесного» медведя) или покровительствует их детям, попавшим в беду.

<см. тексты у кетов и хантов)\вставить примеры\.>

³⁹ См. примечание № 14 в [Алексеев 2001: 55]. – Примеч. сост.

«Рассказывают, что однажды молодые женщины после сбора ягод возвращались к лодке. Подойдя к берегу, они увидели, что в лодке лежит медведь, который держит кверху лапу. Испугавшись, они убежали обратно, где встретили старуху, которая шла сзади них. Выслушав их, старуха сказала, что это, вероятно, ее сын. Она пошла к лодке и увидела медведя, которого выкармливала. Он держал лапу кверху, потому что в ней была заноза. Она сказала ему, что занозу вытащит щипцами отец, и повела его домой. Дома занозу вытащили. Медведь погостил у них некоторое время, а потом — ушел в тайгу.

<Ниже>

Нивхи говорили мне, что медведя в клетке выкармливают обычно те лица, у которых умер кто-либо из детей. Они берут себе медвежонка как бы вместо умершего ребенка» [Крейнович 1969: 110].

Впрочем, Е.А. Алексеенко сообщает, что О.В. Тыганова (в разные годы с ней работали многие лингвисты и этнографы-кетоведы), когда она родила сына-первенца, «несколько дней кормила грудью новорожденного медвежонка, обнаруженного в берлоге рядом с убитой медведицей. Она держала подросшего медвежонка до тех пор, пока не забеспокоились за своих собак соседи» [Алексеенко 2001: 55].

<НИВХИ>

Переместимся с берегов Енисея от кетов в низовья Амура и на Сахалин, где обитают нивхи.

У них, в отличие от кетов, в медведя превращается не любой умерший, а лишь тот, кто был ранен или погиб в схватке с медведем. Такой человек считался избранником горной женщины-медведицы, «забравшей» его себе в мужья (или горного мужчины-медведя, если медведем была задранный женщина).

<Тексты см. [Крейнович 1973: 390, 197–199 (легенда о Мыкрфине); ср. версию Таксами].>

Таких людей хоронили по-особому: строили в лесу сруб из бревен, в котором и оставляли тело в сидячем положении; это означало «отправку» убитого к горным людям. Такую могилу его сородичи в течение 3–4 поколений посещали каждую весну и осень, бросая в отверстие клетки еду для горных людей-духов: «Когда на зверя охотиться идем, ему еду приносим... просим, чтобы он за нами приглядывал, чтобы [мы] не заблудились, чтобы [нам помог зверя добыть]. Если болеем, опять его просим, чтобы [он нам] помог. Потом пучку и сарану ему кидаем, что он горным человеком стал. **Так [у горных людей] с людьми, живущими в низовской земле (т. е. с нивхами. – Е.К.), один род устанавливается.** Так старики рассказывали... (см. далее)... задраный или оцарапанный медведем человек почитается членами рода, к которому он принадлежал, а «свою удачу на охоте в лесу они приписывают его содействию. Они обращаются к нему с просьбами о помощи и бросают ему угощения из корыта, имеющего форму животного, **чтобы он в порядке обменного дарения послал лесную добычу**» [Крейнович 1973: 394–395] (выделено Е. Н. – *Примеч. сост.*).

<То же о судьбе утонувших – их обожествляют и кормят...>

Л.Я. Штернберг называл эту категорию духов «родовыми богами»⁴⁰, имея в виду именно тех предков, которые когда-то были задраны медведем и стали после этого жителями поселка горных людей-медведей (пал-нивух) и на основе собранных им материалов обосновывал свою концепцию «сексуального избранничества»⁴¹.

Эти материалы, собранные Крейновичем, позволяют трактовать избранничество в свете рассматриваемой сегодня оппозиции: «свой» человек, оказавшись в «чужом» мире, покровительствует своим земным сородичам.

Миф «Кто такие медведи» [Крейнович 1973: 170–173] (пересказ см. [Островский 1997: 47]. – *Примеч. сост.*) иллюстрирует полную картину такой взаимопомощи, давая со-

⁴⁰ См. [Штернберг 1936: 34–36]. – *Примеч. сост.*

⁴¹ См. [Штернберг 1936: 158, 170–172, 354]. – *Примеч. сост.*

в «обратной перспективе» (ср. [Жегин 1970: 40–47]), т. е. с точки зрения горных людей, в селение которых попал один нивх, «наш товарищ».

<Далее пересказ, см. [Крейнович 1982: 252–253; Охота на медведя 01-06.]

04

Это было, конечно, давным-давно. Один нивх пошел на охоту и заблудился. Блуждая, он набрел на след медведя, который привел его к берлоге. Когда он всунул в нее копье, то оно оказывалось в пустом пространстве. Тогда он свалил молодую ель, воткнул ее в берлогу, но и она не достигла дна. С отчаяния он решил сам войти туда и оказался в пространстве, которое вывело его в какое-то селение...

Обитатели жилища, среди которых он очутился, приняли его приветливо. Однажды он увидел, что к этим людям из мест, оставленных им, поступают дарственные угощения. Позднее ему объяснили, что он находится в селении *пал-н'и:вн*, 'горных людей', у которых существуют не только добрососедские отношения с нивхами (*к'омифт 'ив-н'и'вн*, 'с людьми, живущими в низовской земле'), но даже и родственные отношения: «*Н'ин пал-н'и'вн, н'андору-к'алу нау, ч'ин к'омив-ни:вн, н'андору к'алу нау, һаңы н'ин ч'ин к'алнда*. 'Нас, горных людей, девять полных родов, вас людей низовской земли [т. е. нивхов] девять полных родов, вот мы вашего рода'». Так он узнал, что у каждого рода нивхов есть свой род горных людей-медведей, что он неожиданно для самого себя оказался среди своих горных сородичей. Среди них оказались не только его старшие братья, но и жена, о существовании которых ранее он не подозревал. <дать комм.: судя по тому, что> Между тем эти родичи покровительствовали ему. В личинах медведей они приходят к нивхам в гости. Нивхи их убивают, забирают их мясо, но их души, сопровождаемые дарами нивхов, снова возвращаются к своим родичам. Так люди узнали, что медведь — это горный человек. *Һаңт тук-тох, н'и:вң јајмнт: т'хыф — пал-н'и:вң*. 'Так до сих пор люди знают, что медведь — это горный человек'».

Эта легенда, записанная со слов сказителя Шызцыун, имеет следующие дополнения, записанные мною с его же слов. Медведи имеют свои *қ'алң* [роды], и если нивх убивает медведя, то он убивает лишь своего сородича. Медведь же чуждого рода просто убежит от нивха, если тот захочет его убить. «Только свой *қ'алң* свой *қ'алң* кормит», — сказал мне убежденно Шызцыун (т. е. сородич-медведь помогает только своему сородичу-нивху) [Крейнович 1982: 252 – 253].

Ср. медведица (жена ст. брата и потенциально — жена героя мифа, которая и привела его в родовое жилище горных людей, где целый год ухаживала за ним, шутила и т. д.

<дать цитату>

<+ Размышления Крейновича об этом предании:>

«В нем выступает древнее представление нивхов о медведе как о человеке, находящемся в родственных отношениях с определенным родом нивхов. Несомненно, в этом древнем представлении кроется объяснение того, почему нивх, выкормивший в клетке медведя, как об этом писали уже в литературе [Штернберг 1936: 61], не может убить его сам. По этой же причине нивх, нашедший в берлоге медведя, тоже не может убить его сам, поскольку такой медведь также представляется ему родственником, но предоставляет это своему зятю-чужеродцу. Ведь по преданию к нивхам во время охоты с гор спускаются только медведи-сородичи!

— Видишь, — объяснял мне обычаи нивхов Очч, — я могу выкормить медведя, но убить его я не могу. Такой у нас закон. Никто из моего рода тоже убить его не может — это наш медведь. Для этого мы людей другого рода зовем, из рода зятя (*ымг'и*), или тестя (*ахмалн'*), или просто приятели (*хэрниг'вн'*). <...> Паркызин все мясо и сало медведя Промуну и Ныркину отдаст. Паркузину не только убить своего медведя нельзя, есть его тоже нельзя. И никто из его рода есть медведя не может. Однако мясо и сало медведя даром не отдаются. Промун, хоть через десять лет, должен будет отдать мясо и сало медведя Паркызину. Промун поймает или купит медвежонка и вырастит его. Тогда он позовет в качестве *н'арк* своего тестя Паркызина, чтобы тоже дать ему медвежьего мяса и сала» [Крейнович 1973: 180–181].

«Трудно переоценить научное значение этого предания. Оно позволяет понять подлинные представления нивхов о медведях. На основании предания можно сделать ряд чрезвычайно важных выводов, объясняющих поведение нивхов по отношению к медведям.

1. Медведи, по представлениям древних нивхов, — это люди. Шкура — это всего лишь их одежда. Ведь и люди каменного века тоже одевались в шкуры. Значит, нет ничего удивительного в том, что они усматривали в шкуре медведя его одежду.

2. Медведи-люди живут родами, как и нивхи-люди. Каждый род медведей-людей, по преданию, обитает в одном большом жилище. Однако в современных условиях члены каждого нивхского рода живут уже в отдельных индивидуальных жилищах, а не в общем родовом коллективном жилище. Возможно, в предании хранится память о древнем типе общих больших жилищ, ныне исчезнувших из быта нивхов.

3. Роды медведей-людей, по преданию, находятся в тесном кровном родстве с родами нивхов. Среди медведей-людей оказываются даже старшие братья и жены нивха, попавшего к ним в гости.

4. Воображаемое родство медведей-людей и нивхов представляется последним настолько реальным, что медведь, убитый ими на охоте, рисуется их воображению сородичем, добровольно спустившимся к ним с гор в гости. Это представление очень многое объясняет в церемониях обращения с медведем, которые освящены вековой традицией нивхов.

5. Медведи-люди и нивхи-люди, находящиеся в кровном родстве, состоят, как об этом можно судить по преданию, в отношениях обменного дарения. Медведи-люди посылают нивхам своего медведя, а нивхи в ответ посылают с ним различные дары и систематически два раза в год кормят их изысканными блюдами, совершая жертвоприношения.

6. Но если медведь — человек, то медвежонок — человек. Очевидно, здесь кроется причина того, почему воспитание медвежонка способно утолить тоску нивха по умершему ребенку.

4 февраля. Утром ко мне зашел Очи проведать меня и побеседовать. Вот что рассказал мне Очи о том, как и когда ловят нивхи медвежат, чтобы потом вырастить их в клетках...» [Крейнович 1973: 174–176].

<Не описание обряда, а инструкция по технике обменного дарения. То же в мифе о Мыкрфине <пересказ:>

Древние люди не имели орудий. Их кормил нивх по имени Мыкрфин, который мог добывать и морских, и лесных зверей голыми руками. Как-то он ушел в лес и пропал на три года, его уже мертвым считали... (см. [Крейнович 1973: 196–199]).

Другая версия, эксплицирующая идею избранничества (Таксами: 1-й эпизод: медведь задирает («забирает») людей и собак, они попадают в мир горных людей). <09> [«Война и мир»: «ссора» (медведь-агрессор) и «примирение» в медвеьем селении (см. ниже [Таксами 1977: 110–112]); <ср. текст «Кто такие медведи» у Крейновича [Крейнович 1973: 170–175]>:

«На Сахалине жили вместе три брата, старший из них был женат. Каждый из братьев имел собачью упряжку. В летнее время они добывали лососевую рыбу и заготавливали юколу, а зимой охотились. В один год с наступлением зимы старший брат сказал: “Поедьте на охоту”. Младшие согласились и стали готовить нарту, охотничье снаряжение, лук и стрелы. Через три дня они переехали Амурский лиман и Амур. Запас продовольствия они взяли на шесть дней. Старший брат захватил охотничью лайку. Дома осталась жена старшего брата с ребенком.

Прибыли на место охоты поздно вечером, когда стало темно. Поэтому не успели построить шалаш и легли спать под открытым небом. Утром сделали шалаш. Затем, по совету старшего, каждый из охотников пошел искать зверя в своем охотничьем участке. Братья охотились несколько дней, и у них кончилась провизия. Старший сказал братьям: “Вы оставайтесь в лесу, а я съезжу домой за пищей”.

Жена ожидала возвращения домой мужа и его братьев. Однажды ночью были собаки, но она побоялась выйти на улицу. Утром с восходом солнца вышла на улицу и увидела,

что многих собак съел медведь и от них остались одни цепочки. Вошла в дом и закрепила дверь ремнем за передний столб. Ночью опять завыли собаки. Утром опять увидела, что часть собак съел медведь. Принесла домой юколу и поела. Ночью снова пришел медведь и съел всех щенков. Утром женщина увидела много медвежьих следов. На четвертую ночь медведь стал преследовать последнего щенка и, не поймав его, стал ломиться в дверь. Сорвав дверь, медведь вошел в дом. Женщина, увидев огромного медведя, спряталась с ребенком в углу. В это время ребенок заплакал, и медведь устремился к ним. Женщина бросила ребенка на другую нару, а когда медведь двинулся к ребенку, убежала в амбар. Съев ребенка, медведь пытался подняться в свайный амбар и даже снял часть фронтовых досок.

В это время со стороны Амура ехал домой муж женщины. Приблизившись к дому, он увидел, что дверь дома вырвана и на снегу много медвежьих следов. Удивившись, он крикнул: “Ты жива?” – “Я жива”, – ответила жена. Ночью медведь снова пришел, боролся с охотником, свалил его и съел. Не дождавшись старшего брата, пришел домой средний. Увидел медвежий след, лыжные палки и лыжи брата. Ночью снова пришел медведь. Женщина опять ушла в амбар, а брат мужа вступил в борьбу с медведем. Споткнулся охотник и упал. Медведь навалился на него и съел.

Не дождавшись братьев, вернулся домой и младший охотник. Придя домой, он удивился случившемуся и подумал: “Кто нас так обижает?” Затем повесил лыжи и пошел в амбар. Спросил: “Кто-нибудь есть из живых?” – “Я жива”, – ответила женщина. – “Я очень голоден, – сказал охотник. – Давай возьмем юколу и пойдем домой”. Женщина сказала: “Скоро придет медведь”. В это время они слышали лай собак. Женщина снова ушла в амбар. Охотник снял шубу, взял копье и приготовился к борьбе. Медведь галопом ринулся на охотника, а тот прыгнул через медведя <ср. аналогичный эпизод медвежьего праздника>. Так они боролись, и наконец человек заколол медведя. Женщина, спустившись с амбара, сказала: “Ты, оказывается, тоже можешь умереть. Ты съел собак, ребенка и людей и после этого умер. У нас, у людей, есть также сильные охотники, которые делают вас умершими”. Так сказав, она

топором ударила медведя между глаз. Охотник сказал: “Грех, зачем топором рубанула медведя?”. Они погрузили медведя в нарту и увезли в густой лес к ельнику. Здесь похоронили медведя, предварительно завязав его рану на голове. Затем собрали вещи, продовольствие и уехали к охотничьему табору. Здесь вскипятили чай, поели и легли спать. Утром охотник сказал женщине: “Ухожу собрать все самострелы и вернусь к полудню. К этому времени свари соболье мясо, вскинь чай”. Вернулся же к закату и не нашел женщину. Удивился также и тому, что не горел огонь, не варилась пища. Подумал, что женщина находится где-то рядом, и стал ее искать. Но почему-то через несколько шагов исчезли ее следы. Посмотрел на хребет сопки и увидел, как два человека ведут женщину под руки <уводят за грех?>. Быстро надел лыжи и пошел вдогонку. Когда пришел к тому месту, где видел людей, то не нашел никого, даже не было их следов.

Сел отдохнуть около небольшого бугорка. Затем из любопытства поднял длинный, как доска, камень. Под ним оказались второй и третий камни. Когда приподнял их, то оказалось, что он попал к лесным людям (*палангу тыва тах тывудь*). Когда спустился, то увидел убитого им медведя, лежавшего на задней наре и стонавшего. На наре, расположенной на стороне воды, – *толэркп'ускнахун* – лежал старик. Другой старик лежал на наре, расположенной на стороне тайги (леса), – *палэркп'ускнахун*. Охотник, войдя к ним и стоя у порога, увидел своих братьев и жену, лежавших около старика на наре, расположенной на стороне воды. В это время привстал старик, лежавший на наре на стороне леса, и зажиг огонь в очаге, находящемся на этой же стороне. Старик, лежавший на стороне воды, спросил: “Зачем ты пришел?”. Охотник ответил: “Я пришел искать своих братьев и жену”. Старик со стороны леса взял корыто с едой, дал охотнику есть и сказал: “Ты совершил преступление. Ты что, собираешься увести жену и братьев? Темно. Как ты поедешь? Переночуй! Когда привезешь домой сородичей, то пошли нам черную лохматую, рыжую лохматую и белую лохматую собак. Мы в свою очередь также будем посылать тебе богатство”. Утром охотник запряг три нарты и привез братьев и жену к охотничьему шалашу, где они забрали свои вещи и откуда уехали домой.

С тех пор они стали добывать много зверей и хорошо жить. Их амбар всегда был полон пушниной и мясом добытых зверей» [Таксами 1977: 110–112].

Ту же модель, но в обратной перспективе, демонстрируют и обычаи, согласно которым **живые медвежата присутствуют в человеческом мире** / «чужой» медвежонок оказывается в человеческом мире. Речь идет об обычаях 1) **выращивать медвежонка в клетке** (он существовал также у ульчей, орочей и негидальцев ← от айнов через нивхов) (ср. *ызыхи*); 2) **выкармливать новорожденных медвежат грудью** <примеры.>

Близнецы и их мать

«Кыйдык говорил, что если в берлоге находили сосунка медвежонка, то его давали кормить грудью женщине, родившей близнецов. *Напа ин'д'ри-ызу-мат'з'отр-ноук, шот эхт мыуан, т'оур-умгу-мот' рагут'ад'* 'маленького медвежонка, еще не умеющего есть, когда с ним спускались обратно [в селение], грудь женщины, родившей двойню, позволяли [ему] сосать [пить]'.

Женщине, родившей двойню, сосунка-медвежонка давали кормить потому, что нивхи полагали, что к рождению близнецов причастен горный человек-медведь, и поэтому-то и старину близнецов у амурских нивхов отождествляли с *на* 'зверем'. *Мролв-н'ивугу итт': т'оур-о:лагу паднан, нууи панд' нууи-на хат итта, ыри панд' ыри-на хат итта* 'Древние нивхи говорили: когда близнецы рождаются, то первый родившийся – передний зверь, так говорили [называли], сзади родившийся – задний зверь, 'так говорили'.

В отличие от сообщения Кыйдыка, мы в 1931 г. на Амуре слышали от нивхов, что близнец, родившийся первым, называется задним зверем, а родившийся вторым – передним. Но не столь важно то, что Кыйдык в 1957 г. мог уже и не знать деталей всех анимистических представлений своего племени, сколько то, что он уверенно еще именуется близнецов *на* 'зверями'. Важно также и то, что в этом древнейшем представлении границы между человеком и зверем стерлись, вернее, они никогда в воображении людей каменного века и не существовали. Следует иметь в виду, что словом *на* 'зверь' обозначается

также и медведь. Среди нивхов преобладает мнение, что блиннецы происходят от *пал* – горных людей-медведей.

В одной из легенд о горных людях-медведях, записанных нами от Шызныуна, горная женщина-медведица говорит нивху, попавшему к ним в гости: “*Ч’и к’ымлиндат н’ин т’хыф’алах, пал-н’и’ву’алах, энант хэиынура, тынтхун ч’акихун, н’и ч’ан’ги* ‘Ты думаешь все же, хотя мы медведи, хотя мы горные люди, [то мы другие люди], другими, [чужими нас] не считай. Вот эти твои старшие братья, [а] я – твоя жена’. Так как медведи, убитые на охоте и на праздниках, – это горные люди, тоже побывавшие, по представлениям нивхов, у них в гостях, то этому высказыванию медведицы можно придать зеркальное отражение, словно нивх говорит медведю: “Ты думаешь, что если мы нивхи, что если мы люди, то мы иными, иными нас не считай, мы тоже медведи. Вот это твои родичи – братья, а это – твои жены. Они танцуют по-медвежьи и ходят, как ты, на задних лапах”. Это зеркальное отражение слов медведицы весьма точно передало бы древние антропоморфные представления предков современных нивхов и их намерения в отношении того мира, с которым они, охотники, хотели бы породниться, который они именовали и именуют *пал*.

Словом *пал* у нивхов выражается миропредставление, связывающее их, нивхов-людей, с миром медведей самыми тесными и интимными узами. По их анимистическому и антропоморфическому воображению нивхинки могли якобы беременеть от людей-медведей и рожать двоен (подобно медведице, приносящей двух медвежат), а нивхи могли быть задираемы полюбившими их женщинами-медведицами, как об этом рассказывается в легенде о Мыкрфице [Крейнович 1973: 197–199]. Люди-медведи могли излечивать людей от недугов и насылать их на нивхов, они могли посылать удачу в лесной охоте и лишать ее их, они могли заблудить, запутать охотника в лесу и вывести его на верную дорогу. При хорошем расположении они могли даже прийти к нивхам в гости и накормить их своим мясом, потому что им, могучим, ничего не стоит расстаться со своей физической оболочкой, поскольку они целыми и невредимыми возвращаются к своим соплеменникам с дарами от нивхов, которые

в знак высшей благодарности навесят им на морду украшения и вымажут ее потом студнем и такой ценной едой, как рисовая каша. Ведь за рис они некогда отдавали маньчжурам соболей. Неудивительно, что нивхи искали союза со столь могущественным медвежьим народом, и поэтому во всех селениях рассеяны медвежьи клетки, в которых содержались медведи, и каждый род имел свои культовые места, где он скреплял с ними свои родственные и дружественные связи.

К сожалению, никому никогда не пришло в голову подсчитать, сколько медвежьих клеток имелось у нивхов материка и Сахалина и сколько медведей содержалось у них одновременно.

Медведя-самца содержали в клетке три года, а медведицу-самку – четыре. Периодически их выводили из клетки погулять. Это всегда было серьезным событием, так как медведя надо было уметь взять так, чтобы он никого не поранил, и надеть на него крепкий ошейник с прикрепленными к нему цепями, к концам которых были привязаны еще сплетенные ремни, а теперь крепкие веревки, которые являются поводками, за которые его водят по деревне. Важнейшим моментом в овладении медведем является, несомненно, обхват его головы руками, что мне не раз приходилось видеть. Как только медведя извлекали из клетки, специально выбранный для этого нивх стремительно падал как-то грудью на его голову и крепко обхватывал его шею руками» [Крейнович 1982: 271–272].

Обычай выращивать медвежонка в клетке был распространен также у айнов (см. фильм⁴²), ульчей, негидальцев, орочей и ороков; у др. народов Амура (нанайцев, удэгейцев, эвенков) медвежий праздник устраивали только в случае добычи медведя в лесу.

⁴² Имеется в виду фильм «Айны: сельская жизнь в Шираон» (Япония, 1925/1992, реж. монтажной версии 1992 г. К. Окада), в котором есть кадры медвежьего праздника. Фильм демонстрировался в 1993 г. в Институте Наследия им. Д.С. Лихачева во время Международного семинара по визуальной антропологии, в оргкомитет которого входила Е.С. Новик. – *Примеч. сост.*

Как объясняли нивхи Крейновичу, это происходило в том случае, «если горе у нивхов есть: сынок умирает или дочка умирает – сердце по ним болит. Тогда мы маленького медведя берем; кормим его; потом праздник устраиваем; гостей зовем, вроде как поминки делаем. Тогда сердце не так болит» [Крейнович 1973: 169]. (Ср. [Штернберг 1936: 60].

<= «Тризна по покойнику». (у кого еще? Крейнович, нивхи).>

И здесь, как и у кетов, «приход» таежного существа к людям происходит добровольно: «Горные люди жалуют нивха, у которого умер ребенок. Поэтому они посылают ему своего медвежонка – пусть нивх вырастит его как своего ребенка» (см. [Крейнович 1973: 180] + медведица приводит его «умышленно» [Крейнович 1973: 177]). Кроме того принятому в селение медвежонку мажут пятки студнем (так же поступают с девочкой, которую отдают замуж в другой род (1), то есть нивхи относятся к медвежонку «как к ребенку, отданному (или принятому? – примечание Е. Н. – *Примеч. сост.*) в другой род» [Крейнович 1973: 178].

В ходе обряда медвежьего праздника (т. е. отправки выращенного медведя в «его» мир) восстанавливается структура социальных отношений сообщества нивхов.

Более того, в кульминационный момент «проводов» выращенного медвежонка к горным людям ему сообщают имя нивха, который его якобы кормил: «...когда же у нивха снова родится сын, он наречет его этим именем. Медведь, конечно, запомнит своего благодетеля, будет охранять его, не допустит гибели, а заодно и его сородичей, принимавших участие в его выкармливании и торжественных проводах» [Крейнович 1973: 220].

«У нас такой закон, когда медведя <его голову> в жилище вносят, когда голову его принимают, ему говорят, что такой-то старик тебя кормил, и **называют имя старика и рода, который умер три поколения назад**. А когда у хозяина праздника родится сын, то ему дают то имя, которое сообщили медведю» [Крейнович 1973] (выделено Е. Н. – *Примеч. сост.*), т. е. **он становится медиатором между настоящим и будущим**.

Кормление медвежат грудью у нивхов и айнов
<как переход от кетов>

«Много лет назад Яскук родила двойню. Вскоре близнецы умерли. Через некоторое время Юдин (ее муж. – пояснение Е. Н. – *Примеч. сост.*) убил медведицу, у которой было двое крошечных медвежат-сосунков. Он принес медвежат жене, и она их выкормила своей грудью. Медвежата так привыкли к ней, что ходили с ней даже по ягоды. Потом, когда они выросли, один из них убежал в лес, а другого посадили в клетку, вырастили и убили на медвежьем празднике.

Когда старик Юдин ходил на медведей, то брал собой свою жену Яскук. Медведей он убивал только копьем. Ему дали прозвище К"отратак – медвежий дед» [Крейнович 1973: 438].

«Обычай выкармливания медвежат грудью был, по-видимому, заимствован нивхами от айнов.

У айнов, писал Б.О. Пилсудский: «Малых медвежат кормят грудью женщины. Случается это крайне редко и лишь тогда, когда медвежонок взят совсем детенышем. Тогда он так мал, что его приносят домой, вложив в рукавицу... За все это время женщина не прикасается к женским работам: она не парит, не режет ножом еды, не шьет. На празднике она не ест мяса воспитанного ею медведя» [Пилсудский 1914–1915: 84; цит. по Крейнович 1973: 438].

<+ о нивхах-близнецах, запрягавших медведей в упряжку, и их (род Аргон) (см. [Крейнович 1973: 439])

+ Собака как вместилище души умершего до его перехода в млы во (вторые похороны, обеспечивающие переход души человека, умершего обычной смертью) + переселение души умершего из собаки-прыски в медвежонок.>

И наконец, у нивхов и ульчей существовал культ близнецов, отцом которых считался медведь. И близнецов, и их мать после смерти хоронили, как и людей, задранных медведем, в особой клетке, что знаменовало их переход в мир природы. Размещение клетки в тайге поблизости от стойбища обеспечивало людям постоянное покровительство этих высших сил.

<Моя встреча с женщиной-медведицей – матерью близнецов.>

Все эти представления о медведе построены на принципе двусторонней (обменно-диалогической) связи и наглядно демонстрируют модель «свое в чужом» и «чужой в своем».

Человек в мире медведей

Мифология:

- помощь медведю [Крейнович 1973: 147];
- человек ночует (зимует) в медвежьей берлоге;
- медведь-спаситель (выкормыш или покровитель) (кеты: нерадивая невестка, брошенная на произвол судьбы);
- медведь-супруг (заблудилась, зимует, рождает ребенка/двойню);
- медведь-свояк (женщина убегает от инцестуального брата/жестокоего мужа; ← происхождение экзогамии, медвежьего праздника, созвездий).

<М. б. сюда версии мифа «Кто такие медведи». Везде – совмещение точек зрения человека и медведя или даже обратная перспектива.>

Итак, если ритуал и ритуализованные действия, связанные с медведем, моделируют ситуацию «чужой в человеческом мире», имитирующую «гостины медведя у людей», то мифологические тексты дают обратную картину «человек в мире медведя» (в берлоге-доме он если и не гость, то, во всяком случае, находит пристанище, спасение от верной гибели). Это реализация модели «свой в чужом».

<Или (если не буду успевать).>

Однако у обских угров и кетов (Западная Сибирь) и у народов Нижнего Амура и Сахалина идея родства человека и медведя обрела особые черты. У них медведь не просто «тоже человек», а родственник, который пришел из иного мира (тайги) в гости к совершенно конкретным людям.

У северных манси и хантов медведь был покровителем одной из двух фратрий (Пор); у кетов медведь считался

посмертной ипостасью человека, который по своему желанию вступает в контакты со своими ныне живущими близкими.

Нивхи в каждом убитом на охоте медведе видели дар тех своих предков, которые когда-то погибли в схватке с медведем и в качестве «избранных» горных людей-медведей (*пал-нивух*) продолжают опекать своих потомков, посылая им новую добычу.

Кроме того, именно у этих этносов **существовал обычный выращивать медвежат**. У кетов его вскармливали в семье и затем выпускали в тайгу (в многочисленных быличках рассказывается, что впоследствии он спасает своих приемных родителей или их детей, попавших в беду).

<Примеры.>

У нивхов это медведь, выращенный в клетке (то же у айнов и ульчей); в ходе ритуала его заклания обеспечивалось благополучие человека, которому еще только предстоит родиться.

<Примеры.>

В заключение хочу поблагодарить организаторов «Чтепий»⁴³ за точный и весьма перспективный выбор темы, позволяющей проследить работу мифологического мышления в действии, то есть в тех самых ситуациях, когда оно сфокусировано на «учитывании другого» и проявляется в реципрокности (взаимности) между «своим и чужим», между «Я» и «Ты».

<Остатки.>

⁴³ Речь идет о XVIII Лотмановских чтениях (Москва, РГГУ, 16–18 декабря 2010 г.), на которых Е.С. Новик выступила с докладом «“Свой” медведь в мифо-ритуальных традициях народов Сибири». – *Примеч. сост.*

Литература

- Авдеев 1936 – *Авдеев И.И.* Песни народа манси / Под. ред. И.И. Попова. М., 1936.
- Алексеев 1980 – *Алексеев Н.А.* Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980.
- Алексееенко 1960 – *Алексееенко Е.А.* Культ медведя у кетов // Советская этнография. 1960. № 4.
- Алексееенко 1976 – *Алексееенко Е.А.* Представления кетов о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976.
- Алексееенко 1977 – *Алексееенко Е.А.* Культы у кетов // Памятники культуры народов Сибири и Севера (вторая половина XIX – начало XX в.). Л., 1977 (Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 33).
- Алексееенко 1992 – *Алексееенко Е.А.* Материалы к изучению культа медведя у кетов // Материалы полевых этнографических исследований. Вып. 1. СПб., 1992.
- Алексееенко 2001 – Мифы, предания, сказки кетов / Сост., предисл., коммент., глоссарий Е.А. Алексееенко. Под общей редакцией Е.С. Новик. М., 2001.
- Алексееенко 2007 – *Алексееенко Е.А.* Речной компонент в культуре народов Енисейского бассейна // Реки и народы Сибири. СПб., 2007.
- Анисимов 1958 – *Анисимов А.Ф.* Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблемы происхождения первобытных верований. М.; Л., 1958.
- Арутюнов, Чебоксаров 1972 – *Арутюнов С.А., Чебоксаров И.И.* Передача информации как механизм существования этносоциальных и биологических групп человечества // Расы и народы. Вып. 2. М., 1972.
- Байбурин 1990 – *Байбурин А.К.* Ритуал: свое и чужое // Фольклор и этнография: Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры. Л., 1990.
- Богораз-Тан 1923 – *Богораз-Тан В.Г.* Эйнштейн и религия: применение принципа относительности к изучению религиозных явлений. М.; Пг., 1923.
- Вайнштейн 1961 – *Вайнштейн С.И.* Тувинцы-тоджинцы. Историко-этнографические очерки. М., 1961.

- Василевич 1969 – *Василевич Г.М.* Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII – начало XX в.). Л., 1969.
- Василевич 1971 – *Василевич Г.М.* О культе медведя у эвенков // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX века / Отв. ред. Потапов Л.П., Иванов С.В. Л., 1971 (Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 27).
- Васильев 1948 – *Васильев Б.А.* Медвежий праздник // Советская этнография. 1948. № 4.
- Гемуев 1985 – *Гемуев И.Н.* Некоторые аспекты культа медведя и их археологические параллели // Урало-Алтаистика. Новосибирск, 1985.
- Гемуев и др. 1989 – *Гемуев И.Н., Сагалаев А.М., Соловьев А.И.* Легенды и были таежного края. Новосибирск, 1989.
- Головнев 1991 – *Головнев А.В.* «Свое и чужое» в представлениях хантов // Материалы к серии «Народы и культуры». Вып. VII. Обские угры (ханты и манси). М., 1991.
- Головнев 1995 – *Головнев А.В.* Говорящие культуры. Екатеринбург, 1995.
- Головнев 2004 – *Головнев А.В.* Кочевники тундры: ненцы и их фольклор. Екатеринбург, 2004.
- Гондатти 1888а – *Гондатти Н.Л.* Культ медведя у инородцев Северо-Западной Сибири // Труды русского географического общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. М., 1888.
- Гондатти 1888б – *Гондатти Н.Л.* Следы языческих верований у маньзов // Труды Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии (ОЛЕАЭ), 1888. Кн. VIII.
- Давыдов 1810 – *Давыдов Г.И.* Двухкратное путешествие в Америку морских офицеров Хвостова и Давыдова, написанное сим последним. Ч. 1. СПб., 1810.
- Дмитриев-Садовников 1911 – *Дмитриев-Садовников Г.М.* С реки Ваха Сургутского уезда // Ежегодник Тобольского губернского музея. 1911. Вып. 19.
- Жегин 1970 – *Жегин Л.Ф.* Язык живописного произведения: Условность древнего искусства. М., 1970.
- Зеленин 1929 – *Зеленин Д.К.* Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии. Ч. 1: Запреты на охоте и иных промыслах. Л., 1929 (Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 8).

- Золотарев 1939 – *Золотарев А.М.* Родовой строй и религия ульчей // Хабаровск, 1939.
- Иванов, Топоров 1969 – *Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н.* Комментарий к описанию кетской мифологии // Кетский сборник. Мифология, этнография, тексты. М., 1969.
- Ионов 1915 – *Ионов В.М.* Медведь по воззрениям якутов // Живая старина. 1915. Прил. № 3.
- Катанов 1891 – *Катанов Н.Ф.* Поездка к карагасам в 1890 году // Записки Имп. Русск. географ. общ-ва. 1891. Т. XVII. Вып. 2.
- Катанов 1907 – Образцы народной литературы тюркских племен, изданные В. Радловым. Ч. IX. Тексты, собранные и переписанные Н.Ф. Катановым. СПб., 1907.
- Кон 1903 – *Кон Ф.Я.* Предварительный отчет по экспедиции в Урянхайскую землю // Известия Вост.-Сиб. отд. Русск. географ. общ-ва. XXXIV. 1903. № 1.
- Крейнович 1969 – *Крейнович Е.А.* Медвежий праздник у кетов // Кетский сборник. Мифология, этнография, тексты. М., 1969.
- Крейнович 1973 – *Крейнович Е.А.* Нивхгу: Загадочные обитатели Сахалина и Амура. М., 1973.
- Крейнович 1982 – *Крейнович Е.А.* О культе медведя у нивхов (Публикация и анализ текстов) // Страны и народы Востока. Вып. XXIV. М., 1982.
- Кулаковский 1979 – *Кулаковский А.Е.* Научные труды. Якутск, 1979.
- Левин-Строс 2001 – *Левин-Строс К.* Структурная антропология / Пер. Вяч. Вс. Иванова. М., 2001.
- Лукина 1990 – Мифы, предания, сказки хантов и манси / Сост., предисл. и примеч. Н.В. Лукиной. Под общ. ред. Е.С. Попов. М., 1990.
- Мазаев 1978 – *Мазаев А.И.* Праздник как социально-художественное явление. Опыт историко-теоретического исследования. М., 1978.
- Материалы 1978 – Материалы по фольклору хантов / Сост. В.М. Кулемзин. Томск, 1978.
- МКМ – Рукописный фонд Минусинского краеведческого музея
- МНМ – Мифы народов мира. Энциклопедия / Гл. ред. С.А. Токарев. Т. I–II. М., 1980–1982.

- Молданов 2002 – *Молданов Т.А.* Картина мира в медвежьих играх северных хантов (XIX–XXI вв.). Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. Томск, 2002.
- Народы Сибири 2000 – *Народы Сибири: история и культура. Медведь в древних и современных культурах Сибири /* Отв. ред. И.Н. Гемуев и др. Новосибирск, 2000.
- Новик – Мифологическая проза малых народов Сибири и Дальнего Востока // Сост. Е.С. Новик. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/novik/index.htm>.
- Островский 1997 – *Островский А.Б.* Мифология и верования нивхов / А.Б. Островский. СПб., 1997.
- Пекарский, Цветков 1913 – *Пекарский Э.К., Цветков В.Н.* Очерки быта приаянских тунгусов. СПб., 1913 (Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 2. Вып. 1).
- Пелих 1980 – *Пелих Г.И.* Материалы по селькупскому шаманству // Этнография Северной Азии. Новосибирск, 1980.
- Пилсудский 1914–1915 – *Пилсудский Б.О.* На медвежьем празднике айнов о. Сахалина // Живая старина. Т. XXIII. Вып. 1–2. СПб., 1914–1915.
- Попов 1949 – *Попов А.А.* Материалы по истории религии якутов бывшего Вилюйского округа. М.; Л., 1949 (Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 11).
- Потанин 1883 – *Потанин Г.Н.* Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. IV. СПб., 1883.
- Потапов 1928 – *Потапов Л.П.* Пережитки культа медведя у алтайских турок // Этнограф-исследователь. 1928. № 2.
- Потапов 1936 – *Потапов Л.П.* Очерки по истории Шории. М.; Л., 1936 (Труды Института востоковедения. Вып. 15).
- Сатлаев 1974 – *Сатлаев Ф.А.* Кумандинцы: Историко-этнографический очерк XIX – первой четверти XX века. Горно-Алтайск, 1974.
- Серов 1983 – *Серов С.Я.* Медведь-супруг (Вариации обряда и сказки у народов Европы и Испанской Америки) // Фольклор и историческая этнография. М., 1983.
- Серошевский 1896 – *Серошевский В.Л.* Якуты. Опыт этнографического исследования. Т. 1. СПб., 1896.
- Соколова 1972 – *Соколова З.П.* Культ животных в религиях. М., 1972.

- Таксами 1977 – *Таксами Ч.М.* Система культов у нивхов // Памятники культуры народов Сибири и Севера (вторая половина XIX – начало XX в.). Л., 1977 (Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 33).
- Туров 2000 – *Туров М.Г.* Культ медведя в фольклоре и обрядовой практике эвенков // Народы Сибири: история и культура. Медведь в древних и современных культурах Сибири. Новосибирск, 2000.
- Тэрнер 1983 – *Тэрнер В.* Ритуальный процесс. Структура и антиструктура // Тэрнер В. Символ и ритуал / Сост. и автор предисл. В.А. Бейлис. М., 1983.
- Харузин 1898 – *Харузин Н.* Медвежья присяга и тотемические основы культа медведя у остяков и вогулов // Этнографическое обозрение. 1898. № 3, 4.
- Худяков 1969 – *Худяков И.А.* Краткое описание Верхоянского округа. Л., 1969.
- Цинциус 1971 – *Цинциус В.И.* Воззрения негидальцев, связанные с охотничьим промыслом // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – нач. XX вв. Л., 1971 (Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. 27).
- Широкогоров 2010 – *Широкогоров С.М.* Этнос: исследование основных принципов изменения этнических и этнографических явлений. М., 2010 (1923).
- Штернберг 1908 – *Штернберг Л.Я.* Материалы по изучению гилинского языка и фольклора. СПб., 1908.
- Штернберг 1936 – *Штернберг Л.Я.* Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936.
- Ядринцев 1890 – *Ядринцев Н.М.* О культе медведя // Этнографическое обозрение. 1890. № 13.
- Яковлев 1902 – *Яковлев Е.К.* Этнографические заметки о сойотам урянхайцах // Известия Красноярск. подотд. Вост.-Сиб. отд. Русск. географ. общ-ва. 1902. Т. 1. Вып. 3.

Текст подготовили
О.Б. Христофорова, Н.В. Петров,
С.С. Макаров

Список научных трудов Е.С. Новик

1968

1. К построению модели волшебной сказки // III Летняя школа по вторичным моделирующим системам. Кяэрику, 10–20 мая 1968 г. Тарту: [б. и.], 1968. С. 165–177 (в соавторстве с Е.М. Мелетинским, С.Ю. Неклюдовым и Д.М. Сегалом).

1969

2. Проблемы структурного описания волшебной сказки // Труды по знаковым системам. [Вып.] IV. Тарту: [б. и.], 1969. С. 86–135 (Ученые записки Тартуского гос. ун-та. № 236) (в соавторстве с Е.М. Мелетинским, С.Ю. Неклюдовым и Д.М. Сегалом).

[переводы: англ. № 8, ит. № 10, нем. № 25, фр. № 98]

1970

3. Вопросы семантического анализа волшебной сказки // Тез. докл. IV Летней школы по вторичным моделирующим системам, 17–24 августа 1970 г. Тарту: [б. и.], 1970. С. 7–15 (в соавторстве с Е.М. Мелетинским, С.Ю. Неклюдовым и Д.М. Сегалом).

Труды Е.С. Новик приводятся в хронологическом порядке. Мы сознательно не разделяли публикации по жанрам (монографии, статьи, тезисы, рецензии и пр.), полагая, что хронологическая последовательность в данном случае – отражение научного пути автора, который хотелось бы видеть максимально неискаженным. – *Примеч. ред.*

1971

4. Еще раз к проблеме структурного описания волшебной сказки // Труды по знаковым системам. [Вып.] V. Тарту [б. и.], 1971. С. 63–91 (Ученые записки Тартуского гос. ун-та, № 284) (в соавторстве с Е.М. Мелетинским, С.Ю. Неклюдовым и Д.М. Сегалом).

[републ.: см. № 11], [переводы: ит. № 10, нем. № 26, фр. № 99]

1973

5. La folclorica russa e i problemi del metodo strutturale // Ricerche semiotiche. Nuove tendenze delle scienze umane nell'URSS / A cura di Jurij M. Lotman e Boris A. Uspenskij, Torino: Einaudi, 1973. P. 107–124 (Meletinskij E.M., Nekljudov S.Ju., Novik E.S., Segal D.M.).

6. Камлания шамана как драматизированное описание вселенной // Сб. ст. по вторичным моделирующим системам. Тарту: [б. и.], 1973. С. 20–25.

1974

7. «Предание о Нишанской шаманке» в сопоставлении с обрядовым фольклором Сибири // Теоретические проблемы изучения литератур Дальнего Востока: Тезисы докл. VI науч. конф. Л.: [б. и.], 1974. С. 53–55.

8. Problems of the Structural Analysis of Fairytales / Texts by Meletinsky, Nekludov, Novik, and Segal with Tests of the Approach by Jilek and Jilek-Aall, Reid, and Layton; Introduced and ed. P. Maranda // Soviet Structural Folkloristics. Vol. 1. The Hague; Paris: Mouton, 1974. P. 73–138 (Meletinsky E., Nekludov S., Novik E., Segal D.).

[перевод; см. № 2]

1975

9. Система персонажей русской волшебной сказки // Типологические исследования по фольклору: Сб. ст. памяти Владимира Яковлевича Проппа (1895–1970) / Сост. и ред. С.Ю. Неклюдов, Е.М. Мелетинский. М.: Наука, 1975. С. 214–246.

1977

10. La struttura della fiaba. Palermo: Sellerio editore, 1977. (Meletinskij E.M., Nekljudov S.Ju., Novik E.S., Segal D.M.).

[перевод; см. № 2, 4]

11. Еще раз к проблеме структурного описания волшебной сказки // Readings in Soviet semiotics: Russian Texts / Ed. with foreword and comm. by L. Matejka. S. Shishkoff, M.E. Suino, J.R. Titunik. Ann Arbor: The Univ. of Michigan, 1977. С. 121–149. (Michigan Slavic Publications. № 15) (в соавторстве с Е.М. Мелетинским, С.Ю. Неклюдовым и Д.М. Сегалом).

[см. первую публ.: № 4]

1978

12. О возможности системного описания обрядового фольклора // Социологические аспекты изучения музыкального фольклора / Отв. ред. Э. Алексеев. Алма-Ата: Наука, 1978. С. 27–29.

13. Поэтика шаманских легенд (к вопросу о соотношении обряда и фольклора) // Эпическое творчество народов Сибири и Дальнего Востока (Материалы Всесоюзной конф. фольклористов) / Ред. Н.В. Емельянов, В.Т. Петров. Якутск: Якутский филиал СО АН СССР, 1978. С. 104–109.

14. Фольклорные основы древних обрядов // Декоративное искусство. 1978. № 12. С. 39–42.

15. VII Всесоюзный семинар музыковедов-фольклористов // Сов. этнография. 1978. № 4. С. 160–162.

16. Отчетно-экспедиционные сессии Всесоюзной комиссии по народному музыкальному творчеству Союза композиторов СССР // Сов. этнография. 1978. № 6. С. 160–164.

1979

17. Маньчжурское сказание «Предание о Нишанской шаманке» в сопоставлении с обрядовым фольклором Сибири // Литературы стран Дальнего Востока / Ред. М.И. Никитина и др. М.: Наука, 1979. С. 169–176.

18. Структура шаманских действий (к статье Д.К. Зеленина «Идеология сибирского шаманства») // Проблемы славянской этнографии (к столетию со дня рождения чл.-кор. АН СССР Д.К. Зеленина). Л.: Наука, 1979. С. 204–212.

1980

19. Дитя // Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. / Гл. ред. С.А. Токарев. М.: Сов. энциклопедия, 1980–1982 (1-е изд. и все последующие). Т. 1. С. 384–385.

1982

20. Шаманская мифология // Мифы народов мира. Энциклопедия: В 2 т. / Гл. ред. С.А. Токарев. М.: Сов. энциклопедия, 1980–1982 (1-е изд. и все последующие). Т. 2. С. 638–639.

21. О коммуникативной природе магии // Семнотика и проблемы коммуникации: Тез. докл. (11–15 мая). Ереван: Изд-во АН АрмССР, 1982. С. 37–39.

1984

22. Типология и функции шаманского обряда (на материале сибирских традиций). Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. М., 1984.

23. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур. М.: Наука, 1984.

[см. 2-е изд., испр. и доп.: 142]

[переводы: нем. № 34, англ. № 33, 93, польск. № 102]

1985

24. Les rites chamaniques à la lumière de la théorie d'Alg. Greimas // Exigences et perspectives de la sémiotique: recueil d'hommages pour Algirdas Julien Greimas = Aims and prospects of semiotics: essays in honor of Algirdas Julien Greimas / Textes présentés par / edited by Herman Parret et / and Hans-George Ruprecht. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 1985. Vol. 2. P. 1001–1008 (Meletinsky E.M., Novik E.S.).

1986

25. Probleme der strukturalen Beschreibung des Zaubermärchens // Semiotica Sovietica 1: Sowijetische Arbeiten der Moskauer und Tartuer Schule zu sekundären modellbildenden Zeichensystemen (1962–1973) / Hrsg. u. eingel. von K. Eimermacher. Aachen: Rader-Verlag, 1986. S. 199–284. (Aachener Studien zur Semiotik und Kommunikationsforschung. Bd. 5.1) (Meletinskij E.M., Nekljudov S.Ju., Novik E.S., Segal D.).

[перевод; см. № 2]

26. Noch einmal zur Problem der strukturalen Beschreibung des Zaubermärchens // Semiotica Sovietica 1: Sowijetische Arbeiten der Moskauer und Tartuer Schule zu sekundären modellbildenden Zeichensystemen (1962–1973) / Hrsg. u. eingel. von K. Eimermacher. Aachen: Rader-Verlag, 1986. S. 285–310.

(Aachener Studien zur Semiotik und Kommunikationsforschung. Bd. 5.1). (Meletinskij E.M., Nekljudov S.Ju., Novik E.S., Segal D.).

[перевод; см. № 4]

27. Функции музыки в архаической культуре // Проблемы генезиса и специфики ранних форм музыкальной культуры: Тез. докл. Дилижан, 24–30 октября 1986 г. Ереван: [б. и.], 1986. С. 48–50.

28. Рец. на кн.: A.V. Charrin. Le petit monde du Grand Corbeau [А.В. Шаррен. Маленький мир Большого Ворона. Париж, 1983] // Сов. этнография. 1986. № 6. С. 166.

29. К типологии несказочной прозы Сибири и Дальнего Востока // Фольклорное наследие народов Сибири и Дальнего Востока / Отв. ред. В.М. Гацак. Горно-Алтайск: [б. и.], 1986. С. 36–48.

1988

30. Словесные формулы в контексте промысловых обрядов (на материале Сибири) // Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора: Тез. и предвар. материалы к симпозиуму. Т. 1. М.: Ин-т славяноведения и балканистики РАН, 1988. С. 78–80.

31. Глубинная структура обрядового текста и ее интерпретации // Фольклор: проблемы сохранения, изучения и пропаганды. Всесоюз. науч.-практ. конф. 25–28 апреля. Тез. докл. в двух частях. М.: ГМПИ, 1988. Ч. 1. С. 168–170.

32. Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках / Сост. Л.Ш. Рожанский; отв. ред. Е.С.Новик. М.: Наука, 1988.

1989

33. The Archaic Epic and its Relationship to Ritual // Shamanism. Historical and Structural Perspectives. Soviet Anthropology & Archeology. A Journal of Translations. Fall 1989. Vol. 28. № 2. N.Y.: M.E. Sharpe, 1989. P. 20–99. (Novik E.S.).

[перевод; см. № 23]

34. Ritual und Folklore im Sibirischen Schamanismus. Eine vergleichende Strukturanalyse. Hamburg: Reinhold Schletzer, 1989. (Novik E.S.).

[перевод; см. № 23]

1990

35. Агды // Мифологический словарь / Под ред. Е.М. Мелетинского. М.: Сов. Энциклопедия, 1990 (1-е изд. и все последующие). С. 14.

36. Амба // Там же. С. 36.
37. Аями // Там же. С. 81.
38. Баха // Там же. С. 89.
39. Бочо // Там же. С. 99.
40. Буга // Там же. С. 102.
41. Бунн // Там же. 1990. С. 103.
42. Бусиэ // Там же. С. 104.
43. Ганики // Там же. С. 141.
44. Дуннэ // Там же. С. 199.
45. Дусэ // Там же. С. 200.
46. Дуэнте // Там же. С. 201.
47. Дюлин // Там же. С. 203.
48. Дябдар // Там же. С. 203.
49. Как // Там же. С. 271.
50. Калгама // Там же. С. 272.
51. Кехн // Там же. С. 286.
52. Кинр // Там же. С. 290.
53. Кори // Там же. С. 295.
54. Курн // Там же. С. 304.
55. Ла ыз // Там же. С. 312.
56. Маййн // Там же. С. 333.
57. Мама // Там же. С. 336.
58. Манги // Там же. С. 338.
59. Маси // Там же. С. 350.
60. Миф ыз // Там же. С. 370.
61. Млыво // Там же. С. 372.
62. Мугды // Там же. С. 377.
63. Мусун // Там же. С. 380.
64. Нгамэнди // Там же. С. 392.
65. Нгектар // Там же. С. 392.
66. Оми // Там же. С. 415.
67. Омоси-мама // Там же. С. 416.
68. Пал ыз // Там же. С. 424.
69. Паня // Там же. С. 427.
70. Подя // Там же. С. 444.
71. Сакка // Там же. С. 470.
72. Синкэн // Там же. С. 501.
73. Сэвэки // Там же. С. 520-521.
74. Сэвэн // Там же. С. 521.
75. Сэли // Там же. С. 521.
76. Тайрнанд // Там же. С. 526.
77. Тахть // Там же. С. 533.
78. Техн // Там же. С. 539.
79. Тлы ыз // Там же. С. 543.
80. Тол ыз // Там же. С. 545.
81. Торганэй // Там же. С. 546.
82. Тугр ыз и Тугр мам // Там же. С. 553.
83. Тыв ыз // Там же. С. 550.
84. Тыынт // Там же. С. 550.
85. Тэму // Там же. С. 556.
86. Хадау // Там же. С. 579.
87. Харги // Там же. С. 585.
88. Хэглэн // Там же. С. 600.
89. Чхарур // Там же. С. 610.
90. Энгдекит // Там же. С. 634.
91. Эндури // Там же. С. 634.

92. Мифы, предания, сказки хантов и манси / Сост., предисл. и примеч. Н.В. Лукиной; под общ. ред. Е.С. Новик. М.: Наука, 1990.

93. The Archaic Epic and its Relationship to Ritual // Shamanism. Soviet Studies of Traditional Religion in Siberia and Central Asia / Ed. by M.M. Balzer. Armonk (N.Y.); London: Sharpe, 1990. P. 121–195. (Novik E.S.).

[перевод; см. № 23]

94. The role of modern folklore ensembles music and dance in the articulation of ethnicity among the Eskimos of Chukotka // Abstracts. 7th Inuit Studies Conference «Looking to the Future». University of Alaska Fairbanks. August 19–24, 1990. [Fairbanks]: University of Alaska Fairbanks, 1990. P. 40–41. (Novik E.S.).

1991

95. Structure of shamanic rituals in Siberia // The International Conference on Shamanism. Regional Aspect of Shamanism. 22–28th July, 1991. Hotel President. Seoul, Korea. The International Society for Shamanic Research. Institute of Folklore Studies, Kyung Hee University. 1991. P. 67. (Novik E.S.).

1992

96. Дитя // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 1. 2-е изд. М.: Сов. энциклопедия, 1992. С. 384–385.

97. Шаманская мифология // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 2. 2-е изд. М.: Сов. энциклопедия, 1992. С. 638–639.

98. Problemes de la description structurale du conte merveilleux // Travaux de sémiotique narrative / Ed. J. Letourneau. Quebec: Célat, 1992. P. 1–56. (Universite Laval. Rapports et Mémoires de recherches du Célat. № 21) (Meletinsky E., Neklioudov S., Novik E., Segal D.).

[перевод; см. № 2]

99. Encore une fois sur le probleme de la description structurale du conte merveleilleux // Travaux de semiotique narrative / Ed. J. Letourneau. Quebec: Célat, 1992. P. 57–82. (Universite Laval. Rapports et Mémoires de recherches du Célat. № 21) (Meletinsky E., Neklioudov S., Novik E., Segal D.)

[перевод; см. № 4]

1993

100. «Роль личности» в архаическом фольклоре Сибири // Проблема автора и авторства в истории культуры: Тез. докл. науч. конф. Москва, 12–15 мая 1993. М.: РГГУ, 1993. С. 21–22.

101. Структура сказочного трюка // От мифа к литературе: Сб. в честь семидесятилетия Елеазара Моисеевича Мелетинского / Сост. С.Ю. Неклюдов, Е.С. Новик. М.: РГГУ, 1993. С. 145–160.

102. Szamanizm syberyjski (Obrzed i folklor. Proba porownania struktur). Krakow, 1993. (Novik E.S.).

[перевод; см. № 23]

103. Опыт о магии // Традиционные верования в современной культуре этносов: Сб. науч. тр. / Ред. Г.Н. Грачев, О.В. Лысенко. СПб.: [б. и.], 1993. С. 3–14.

104. От мифа к литературе: Сб. в честь семидесятилетия Елеазара Моисеевича Мелетинского / Сост. С.Ю. Неклюдов, Е.С. Новик. М.: РГГУ, 1993.

105. От составителей // От мифа к литературе: Сб. в честь семидесятилетия Елеазара Моисеевича Мелетинского / Сост. С.Ю. Неклюдов, Е.С. Новик. М.: РГГУ, 1993. С. 5–7.

1994

106. Статус слова и понятие жанра в фольклоре // Историческая поэтика. Литературные эпохи и типы художественного сознания / Отв. ред. П.А. Гринцер. М.: Наследие, 1994. С. 39–104 (в соавторстве с Е.М. Мелетинским и С.Ю. Неклюдовым).

107. Архаические верования в свете межличностной коммуникации // Историко-этнографические исследования по фольклору. Сб. статей памяти С.А. Токарева / Сост. В.Я. Петрухин. М.: Восточная литература, 1994. С. 110–163.

1995

108. Вербальный компонент промысловых обрядов (на материале сибирских традиций) // Малые формы фольклора. Сб. статей памяти Г.Л. Пермякова / Сост. Т.Н. Свешникова. М.: Восточная литература, 1995. С. 198–217.

109. Прагматический аспект магических обрядов // Лотмановский сб. [Вып.] 1 / Ред.-сост. Е.В. Пермяков. М.: ИЦ-Гарант, 1995. С. 655–666.

110. К семиотической интерпретации фетишей // Невербальное поле культуры. Материалы науч. конф. «Невербальные коммуникации в культуре». Москва, 6–8 июня 1995 года. М.: РГГУ, 1995. С. 56–63.

111. Актантная структура поверий, связанных с талисманами // Речевые и ментальные стереотипы: Тез. конф. М.: Ин-т славяновед. и балканистики РАН, 1995. С. 88–91.

1996

112. Фольклор–обряд–верования: Опыт структурно-семиотического изучения текстов устной культуры. Дисс. в форме научного доклада на соискание ученой степени доктора филологических наук. М., 1996.

113. Обрядово-мифологические представления народов Сибири, связанные с музыкой // Невербальное поле культуры. Тело. Вещь. Ритуал / Ред. группа Е.В. Антонова и др. М.: РГГУ, 1996. С. 19–26.

114. Речевой статус фольклорного текста: заметки по поводу статьи П.Г. Богатырева и Р.О. Якобсона «Фольклор как особая форма творчества» // Материалы международного конгресса «100 лет Р.О. Якобсону». Москва, 18–23 декабря 1996. М.: РГГУ, 1996. С. 232–235.

1997

115. Флирт по-таймырски // Итоги. Еженедельный журнал. № 3. 21 января 1997. С. 62.

116. Структура шаманских действий // Исследования по славянскому фольклору и народной культуре / Studies in Slavic Folklore and Folk Culture / Под ред. А.А. Архипова, И. Полинской. Вып. 2. Oakland: Berkley Slavic Specialties, 1997. С. 90–98.

1998

117. Магическая функция нарративов в традиционной культуре народов Сибири // Слово как действие: Тезисы докладов (МГУ, 27–29 апреля 1998 г.) / Отв. ред. Т.А. Михайлова. М.: Диалог-МГУ, 1998. С. 78–84.

118. Концепции индивида и личности в традиционных культурах Сибири // Sociobiology of Ritual and Group Identity: A Homology of Animal and Human Behaviour. Annual Meeting of the European Sociobiological Society and Concepts of Humans and Behavior Patterns in the Cultures of the East and the West: Interdisciplinary Approach. Satellite Meeting. Proceedings of International Conference. М.: РГГУ, 1998. С. 46.

119. «Вещь-знак» и «вещь-жест»: к семиотической интерпретации фетишей // Вестник РГГУ. Вып. 2. ИВГИ за письменный стол / Под ред. С.Ю. Неклюдова. Сб. ст. М.: РГГУ, 1998. С. 79–97.

120. Проект «Компьютерный банк фольклорной прозы малочисленных народов Сибири и Дальнего Востока». Тез. докл. II Международной конференции «Исторические источники евразийских и североафриканских цивилизаций: компьютерные подходы». Москва, 2–6 июня 1998 г. [Электронный ресурс] URL: <http://www.friends-partners.org/partners/orient/events/hisour98/novik.htm>

121. Б.Н. Путилов. Фольклор шаманских камланий / Предисл. и подгот. текста Е.С. Новик // Живая старина. 1998. № 4 (20). С. 9–11.

122. Знаковые системы в традиционной культуре пинхов. [Рец.] А.Б. Островский. Мифология и верования пинхов. СПб., 1997 // Живая старина. 1998. № 4 (20). С. 56–58.

123. Межличностная коммуникация как семиотический механизм архаической культуры // Языковое сознание: формирование и функционирование. Сб. ст. / Отв. ред. Н.В. Уфимцева. М.: Ин-т языкознания РАН, 1998. С. 232–241.

124. Магическая функция фольклорных нарративов в традиционной культуре народов Сибири: прагматическая структура и перлокутивный эффект повествовательного текста // Arbor Mundi / Мировое древо. Международный журнал по теории и истории мировой культуры. Вып. 6. М.: РГГУ, 1998. С. 11–18.

125. Мелетинский Е.М. Избранные статьи. Воспоминания / Отв. ред. Е.С. Новик. М.: РГГУ, 1998.

[см. 2-е изд., доп.: 146]

1999

126. Семиотические функции голоса в фольклоре и верованиях народов Сибири // Фольклор и мифология Востока в сравнительно-типологическом освещении / Отв. ред. Н.Р. Лидова, Н.И. Никулин. М.: Наследие, 1999. С. 217–235.

127. Nekljudov, Sergej Jur'evič // Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung. Göttingen: Akademie der Wissenschaften, 1999. Bd. 9. Lieferung 3. S. 1342–1345.

2000

128. Представления об индивиде в традиционных культурах Сибири // «У времени в плену». Памяти Сергея Сергеевича Цельникера. Сб. ст. М.: Восточная литература, 2000. С. 121–130.

129. Феномен голоса в фольклоре и верованиях народов Сибири // Евразийское пространство: Звук и слово. Международная конф. 3–6 сентября 2000. Тез. и материалы. М.: Композитор, 2000. С. 68–74.

130. Брачная символика молодежных развлечений [Рец.] И.А. Морозов. Женитьба добра молодца. Происхождение и типология традиционных молодежных развлечений с символикой «свадьбы» / «женитьбы» М., 1998 // Живая старина. 2000. № 3 (27). С. 59–60.

2001

131. Структура волшебной сказки. М.: РГГУ, 2001. (Традиция–текст–фольклор: типология и семиотика) [Статьи: Проблемы структурного описания волшебной сказки. С. 11–121 (в соавторстве с Е.М. Мелетинским, С.Ю. Неклюдовым и Д.М. Сегалом); Система персонажей русской волшебной сказки. С. 122–160].

[переводы: португ. № 157]

132. Мифы, предания, сказки кетов / Сост., предисл., коммент., глосс. Е.А. Алексеенко.; под общ. ред. Е.С. Новик. М.: Восточная литература, 2001. (Сказки и мифы народов Востока).

133. Богатырев П.Г. Народная культура славян / Сост. Е.С. Новик, Б.С. Долгин; под общ. ред. Е.С. Новик. М.: О.Г.И., 2001.

2002

134. Шейкин Ю.И. Музыкальная культура народов Сибири. Сравнительно-историческое исследование / Под общ. ред. Е.С. Новик. М.: Восточная литература» РАН, 2002.

2003

135. Чуть постарше спиритизма // Аудитория. № 3. 2003. С. 3.

136. Мифологические представления о голосе в фольклоре и верованиях народов Сибири // Евразийское пространство. Звук, слово, образ. М.: Языки славянской культуры, 2003. С. 134–156.

137. Межличностная коммуникация как семиотический механизм архаической культуры // Языковое сознание: формирование и функционирование. Сб. ст. / Отв. ред. Н.В. Уфимцева. Изд. 2-е. М.: Ин-т языкознания РАН, 2003. С. 232–241.

138. Структура сказочного трюка // CD Научно-методологический семинарий «Фольклор и фольклористика: современная научная парадигма и образовательные технологии. Доклады. Хрестоматия по фольклористике. Звуковая хрестоматия». СПб.: Пропповский центр СПбГУ; Ин-т истории искусств, 2003.

139. Межличностная коммуникация как семиотический механизм архаической культуры // CD Научно-методологический семинарий «Фольклор и фольклористика: современная научная парадигма и образовательные технологии. Доклады. Хрестоматия по фольклористике. Звуковая хрестоматия». СПб.: Пропповский центр СПбГУ; Ин-т истории искусств, 2003.

140. Система персонажей русской волшебной сказки // CD Научно-методологический семинарий «Фольклор и фольклористика: современная научная парадигма и образовательные технологии. Доклады. Хрестоматия по фольклористике. Звуковая хрестоматия». СПб.: Пропповский центр СПбГУ; Ин-т истории искусств, 2003.

2004

141. Счастлирое стечение обстоятельств // Свой путь в науке. Коллективный портрет ИВГИ. М.: РГГУ, 2004. (Чтения по истории и теории культуры. Вып. 44.) С. 103–112.

142. Тунгусо-маньчжурские народы // Мифы и религии мира. Уч. пособие / Сост. С.Ю. Неклюдов. М.: РГГУ, 2004. С. 282–288.

143. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур / Изд. 2-е, испр. и доп. М.: Восточная литература, 2004.

[см. первое изд.: № 23]

144. Фольклор // Северная энциклопедия. М.: Европейские издания & Северные просторы. 2004. С. 1013–1016.

145. Визуальные образы мира в сибирском шаманизме // Введение в визуальную антропологию. Пространственные модели традиционных культур [Интерактивная обучающая программа]. М.: РГГУ, 2004. [Электронный ресурс] URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/visual/Antropology/Html/Antropol/> (В соавторстве с О.Б. Христофоровой).

2008

146. Иноговорение в песнопениях сибирских шаманов // Дело авангарда = The Case of the Avant-Garde / Ed. Willem G. Weststeijn. Amsterdam: Pegasus, 2008. P. 373–396. (Pegasus Oost-Europese Studies. Vol. 8).

147. Памяти учителя // Живая старина. 2008. № 4 (60). С. 54–56.

148. Мелетинский Е.М. Избранные ст. Воспоминания / Отв. ред. Е.С. Новик. Изд. 2-е, доп. М.: РГГУ, 2008.

[см. первое изд.: 125]

2009

149. Жанровое пространство фольклора айнов // Вестник РГГУ. Науч. журнал. Серия «Литературоведение. Фольклористика». 2009. № 9/09. С. 44–58.

2010

150. Невидимый и нежеланный гость // Исследования по лингвистике и семиотике: Сб. ст. к юбилею Вяч. Вс. Иванова; отв. ред. Т.М. Николаева. М.: Языки славянских культур, 2010. С. 393–408 (в соавторстве с С.Ю. Неклюдовым).

151. Историческая поэтика фольклора: от архаики к классике. М.: РГГУ, 2010 (в соавторстве с Е.М. Мелетинским и С.Ю. Неклюдовым).

152. «Свой» медведь в мифо-ритуальных традициях народов Сибири // XVIII Лотмановские чтения: Тез. докл. М.: ИВГИ–ЦТСФ РГГУ; Ун-т Сорбонна (Париж–IV); Посольство Франции в Москве; Франко-рос. центр гуманитар. и обществ. наук, 2010. С. 101–102.

2011

153. К юбилею Сергея Юрьевича Неклюдова: Малоизвестные страницы // Живая старина. 2011. № 1 (69). С. 64–65.

2012

154. Способы засвидетельствования и типы повествователя в архаическом фольклоре народов Сибири // Russian Literature. Vol. LXXIV–III/IV. Special Issue: The Russian Avant-Gard. Sources, Practice and Significance / Willem G. Weststeijn (ed.). Editorian Center: Slavic Seminar of University of Amsterdam, 2012. С. 401–419.

2013

155. Мифологические системы в сравнительном освещении // Дни аспирантуры РГГУ. Вып. 7: В 2 ч. Ч. 2: Образовательные программы аспирантуры / Ред. Е.И. Пивовар (отв. ред.) и др.; сост. Л.П. Трембич, В.И. Еремеева. М.: РГГУ, 2013. С. 49–71 (в соавторстве с Н.В. Петровым).

156. Этика фольклорного исполнительства: цензуры и автоцензура в архаических традициях // Запретное / допускаемое / предписанное в фольклоре [Сб. ст.] / Отв. ред. С.Ю. Неклюдов; ред.-сост. Е. Н. Дувакин, Ю.Н. Наумова. М.: РГГУ, 2013. С. 9–45.

157. Мифологическая проза народностей Сибири // Народная мифологическая проза: новые методологические подходы. Круглый стол ЦТСФ РГГУ. 20 марта 2013 г. (в рамках Гуманитарных чтений – 2014). Тез. докл. С. 5–6 [Электронный ресурс] URL: http://www.ruthenia.ru/folklore/Conferences/mythological_prose_abstracts.pdf

2014

158. Сексуальное избранничество: любовь и брак в традиционных верованиях и фольклоре народов Сибири // Семно

тика любви в традиционной культуре: между нормативным сценарием и личным чувством. Круглый стол ЦТСФ РГГУ, 26 марта 2014 г. (в рамках Гуманитарных чтений – 2014). Тез. докл. С. 5–6. [Электронный ресурс] URL: http://www.ruthenia.ru/folklore/2014_kr_stol_lyubov.pdf

159. A estrutura do conto de magia: ensaio sobre mito e conto de magia / E.M. Meletinski, S.I. Nekliudov, E.S. Novik, D.M. Segal, A.V. Rafeeva, E.G. Rakhimova, A.S. Arkhipova; traducao A.F. Bernardini (Org.) [et al.]. Florianopolis: Ed. da UFSC, 2014. P. 15–148.

[перевод; см. № 131]

*Текст подготовила
О.Б. Христофорова*

Contents

S. Yu. Neklyudov, O.B. Khristoforova

The works and days of Elena Sergeevna Novik (1941–2014)	9
--	---

Articles

The poetics of shamanic legends (concerning the relation between ritual and folklore)	21
The Manchurian “Legend of the Nishan shaman” in comparison with ritual folklore of Siberia	31
The structure of shamanic acts (concerning the article by D.K. Zelenin “The ideology of Siberian shamanism”)	41
Toward the typology of non-fairy-tale prose genres of Siberia and the Far East	52
The structure of the fairy-tale trick	67
Archaic beliefs in the light of interpersonal communication	85
The verbal component of the hunting rites (as exemplified by Siberian traditions)	153
The pragmatic aspect of magical rites	178
The “thing as a sign” and “thing as a gesture”. Concerning the semiotic interpretation of fetishes	194
The magical function of folk narratives in the traditional culture of Siberian peoples: pragmatic structure and perlocutionary effect of narrative text	216
Semiotic functions of voice in folklore and beliefs of Siberian peoples	228
Notions about the individuum in traditional cultures of Siberia	254

Glossolalia in the chants of Siberian shamans	267
Genre space of Ainu folklore	290
Verification methods and narrator types in archaic folklore of Siberian peoples	307
The ethics of folklore performance: censorship and self-censorship in the archaic traditions of Siberia	330

Annex

“One’s own” bear in everyday life and mythological and ritual traditions of the Siberian peoples (materials for the article). <i>Text prep.:</i> <i>O.B. Khristoforova, N.V. Petrov, S.S. Makarov</i>	369
List of academic works by E.S. Novik. <i>Text prep.: O.B. Khristoforova</i>	437

**Novik E.S. Myth and ritual of the peoples of Siberia.
Selected articles**

Elena Sergeevna Novik (1941–2014) is one of the brightest representatives of the Moscow–Tartu semiotic school, a shamanism researcher, the major specialist in the folklore and ritual traditions of the peoples of Siberia. The book includes her selected articles, reflecting the principal ideas and scientific discoveries. It is meant for folklorists, ethnologists, religious scholars and for readers interested in the myth-ritual traditions of the peoples of Siberia.

Новик Е.С.
Н73 Миф и ритуал народов Сибири: избранные статьи / Сост. С.С. Макаров; отв. ред. О.Б. Христофорова; вступ. ст. С.Ю. Неклюдова, О.Б. Христофоровой. М.: РГГУ, 2019. 451 с.
ISBN 978-5-7281-2530-3

Елена Сергеевна Новик (1941–2014) – одна из ярких представителей московско-тартуской семиотической школы, исследователь шаманизма, крупнейший специалист по фольклорным и обрядовым традициям народов Сибири. В книгу включены ее избранные статьи, отражающие основные идеи и научные открытия. Для фольклористов, этнологов, религиоведов, для читателей, интересующихся мифо-ритуальными традициями народов Сибири.

УДК 398
ББК 82

Научное издание

Новик

Елена Сергеевна

**Миф и ритуал народов Сибири:
избранные статьи**

Ответственный редактор

О.Б. Христофорова

Составитель

С.С. Макаров

Дизайн обложки

Е.В. Амосова

Корректор

И.В. Бабкина

Компьютерная верстка

Е.В. Амосова

Подписано в печать 19.08.2019.

Формат 60×84¹/₁₆.

Усл. печ. л. 26,7. Уч.-изд. л. 22,0.

Тираж 500 экз. Заказ № ••••••••

Издательский центр

Российского государственного

гуманитарного университета

125993, Москва, Миусская пл., 6

Тел. 8 499 973 4206

www.rggu.ru

www.knigirggu.ru

В серии вышли следующие книги:

- Структура волшебной сказки / Е.М. Мелетинский, С.Ю. Неклюдов, Е.С. Новик, Д.М. Сегал (2001).
- Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры / Сост. Е.А. Белоусова (2001).
- Сны и видения в народной культуре / Сост. О.Б. Христофорова (2002).
- Современный городской фольклор / Редколл. А.Ф. Белоусов, И.С. Веселова, С.Ю. Неклюдов (2003).
- Кербелите Б. Типы литовской народной сказки. Структурно-семантическая классификация (2005).
- Современная российская мифология / Сост. М.В. Ахметова (2005).
- Проблемы структурно-семантических указателей / Сост. А.В. Рафаева (2006).
- Миф, символ, ритуал. Народы Сибири [Сборник статей в честь Е.С. Новик] / Сост. О.Б. Христофорова (2008).
- Кирпичики: Культурная антропология и фольклористика сегодня. Сб. ст. в честь 65-летия С.Ю. Неклюдова и 40-летия его научной деятельности / Сост. А.С. Архипова, М.А. Гистер, А.В. Козьмин (2008).
- До и после литературы: тексты «наивной словесности» / Сост. А.П. Минаева; ред. Е.Е. Жигарина (2009).
- Живая кукла / Сост. С.Ю. Неклюдов, Д.Н. Мамедова; ред. Е.Е. Жигарина (2009).
- Козьмин А.В. Сюжетный фонд сказок: структура и система (2009).
- Слово устное и слово книжное / Сост. М.А. Гистер (2009).
- Мелетинский Е.М., Неклюдов С.Ю., Новик Е.С. Историческая поэтика фольклора: от архаики к классике (2010).
- Сваренный шаман, лживая рабыня и другие: 75 задач по фольклористике, антропологии, социолингвистике / Сост. А.С. Архипова, С.А. Бурлак, И.Б. Иткин, С.Ю. Неклюдов, О.Б. Христофорова (2010; 2-е изд. 2013).
- Пространство колдовства / Сост. О.Б. Христофорова (2010).
- Числа в системе культуры / Сост. М.В. Ахметова (2012).

- Архипова А.С. «Штирлиц шел по коридору...» Как мы придумываем анекдоты (2013).
- Запретное / допускаемое / предписанное в фольклоре / Сост. В. Н. Дувакин, Ю.Н. Наумова (2013).
- Христофорова О.Б. Икота. Мифологический персонаж в локальной традиции (2013) (диплом VII Общероссийского конкурса изданий для вузов «Университетская книга–2015»).
- Сила взгляда: Глаза в мифологии и иконографии: [Сб. ст. / Отв. ред. и сост. Д.И. Антонов (2014) (диплом VII Общероссийского конкурса изданий для вузов «Университетская книга–2015»)]. (2-е изд., испр. и доп. 2019)
- Рафаева А.Р. Компьютер – Слово – Фольклор (2014).
- Возякова Н.В. Испанский традиционный романс: от фольклорной традиции до блокнота собирателя (2014).
- Джекобсон М., Джекобсон Л. Песенный фольклор советских тюрем и лагерей как исторический источник: 1917–1991 / Подгот. текста Н.Н. Рычковой (2014) (диплом VII Общероссийского конкурса изданий для вузов «Университетская книга–2015»).
- Архипова А.С. Радио ОБС, птица Обломинго и другие языковые игры в русском фольклоре (2015).
- Антрополог глазами информанта / Информант глазами антрополога: коллективная моногр. / Ред. А.С. Архипова, Н.Н. Рычкова (2015).
- Неклюдов С.Ю. Поэтика эпического повествования: пространство и время (2016).
- Свое среди чужого, чужое среди своего: [Сб. ст.] / Ред.- сост. Е.Е. Жигарина, Ю.Н. Наумова. (2016).
- Genius Loci: Сб. ст. в честь 75-летия С.Ю. Неклюдова / Сост. М.В. Ахметова, Н.В. Петров, О.Б. Христофорова (отв. ред.) (2016).
- Сваренный шаман, лживая рабыня и другие: Задачи по культурной антропологии, фольклористике и социолингвистике / Сост. А.С. Архипова. С.А. Бурлак, А.Ч. Пиперски. Изд. 3-е., перераб. (2017).
- Петров Н.В. Русский эпос: герои и сюжеты (2017).

